PLATONE

E

L' IMMORTALITÀ DELL' ANIMA (1)

DEL SOCIO

AUGUSTO VERA

La questione intorno al luogo di Platone in discorso a me pare molto semplice (2). Se si pretende che questo luogo contiene la vera dottrina di Platone in-

(1) Queste pagine sono state scritte in occasione di una discussione avvenuta nell' Accademia delle scienze morali e politiche di Napoli intorno al passo della *Repubblica* qui sotto citato. La discussione prese origine da una nota del Bonghi, in cui si propone una nuova interpetrazione di questo passo. Nella tornata seguente lo Spaventa lesse una nota per dimostrare che non può ammettersi la interpetrazione del Bonghi. Ciò m' indusse ad esaminar la questione da un punto di vista più generale, se, cioè, l' immortalità dell'anima è ammessa da Platone e può conciliarsi con la sua dottrina. Anche in Germania è sorta una controversia intorno a questo passo tra il Teichmüller, e lo Zeller. Io sto col Teichmüller, quantunque giunga alla stessa conclusione per altrá via e con altri argomenti.

(2) Testo del luogo di cui si tratta. *Οὐκοῦν, ὁπότε μηδὲ ὑφ' ἑνὸσ ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι· εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον. Ἀνάγκη, ἔφη. Τοῦτο μεν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὕτωσ ἐχέτω· εἰ δ' ἔχει, ἐννοεῖσ ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί. οὔτε γὰρ ἄν που ἐλάττουσ γένοιντο μηδεμιᾶσ ἀπολλυμένησ, οὔτε αὖ πλείουσ· ει γαρ ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων πλέον γίγνοιτο, οἶσθ' ὅτι ἐκ τοῦ θνητοῦ ἂν γίγνοιτο και πάντα ἂν εἴη τελευτῶντα ἀθάνατα.* Rep. X. 10-11.

Digitized by Google

torno all' immortalità dell'anima, in tal caso, hanno ragione lo Zeller, Krohn ed altri, perchè non solo questo luogo, ma la discussione che precede e quel che siegue mostrerebbero che nella mente di Platone le anime individuali sono immortali. Difatti, il luogo in discorso è la conclusione dell'argomento che precede, che, cioè l'ente che non può perire nè per un male proprio, nè per un male avventizio e straniero è immortale. Donde la conclusione che, tale essendo la natura dell'anima, le anime individuali sono sempre le stesse (αὐταὶ), e non possono, quanto alla loro essenza, andar soggette a verun cambiamento, e quindi nessuna di esse può perire. E questa conclusione è seguita dalla descrizione della vita delle anime dopo la morte messa in bocca di Ero l'Armeno, personaggio non so se reale o immaginario che, ucciso in battaglia, ritorna in vita, e narra quel che ha visto nelle regioni al di là dello Stige e del Flegetonte. Farò osservare che codesta descrizione non differisce in fondo da quella che termina il *Fedone*. Ora, io dico che intendere e il passo in discorso, e il ragionamento che lo precede e la descrizione che segue nel senso letterale o naturale, come voglia chiamarsi, e sostenere che in essi si contiene il vero pensiero di Platone sull'immortalità dell'anima, è come annullar Platone e la filosofia platonica. E difatti, se intendendo il passo di cui è questione nel senso naturale, si vuol poi fondar su di esso la dottrina di Platone intorno all'immortalità dell'anima, farà d'uopo seguire la stessa norma nell'interpetrazione di altri ed importanti passi e punti della

Digitized by Google

filosofia platonica, come, ad esempio, della teorica della reminiscenza, o della descrizione nel *Fedro* delle anime degli Dei e delle Dee che capitanate da Giove corrono su carri alati attraverso gli spazii celesti, o della creazione nel *Timeo*, e di altri luoghi simili. Quindi nello studiare Platone non si potrà dire ciò che si ha dinanzi, se il poeta o il filosofo. Ma il fatto si è che non si avrà nè l'uno nè l'altro. Perocchè Platone non è poeta nel senso proprio della parola, ma solo in quanto in esso il mito e la forma rappresentativa e poetica sono l'involucro del pensiero filosofico. Togliete codesto pensiero, e non rimarrà di Platone che lo scheletro.

E tornando al passo in questione, farò in prima notare che ad esso se ne possono opporre altri che hanno un significato veramente filosofico, e filosofico nel senso speciale della filosofia platonica, vale a dire della teorica delle idee. Così, ad esempio, è detto nel *Convito* che la natura mortale aspira a tutta possa all'immortalità, ma che l'immortalità che l'è dato raggiungere è l'immortalità della generazione, e della generazione non solo dei corpi, ma altresì delle anime, ed inoltre l'immortalità che risiede nella scienza. È questo il solo mezzo per cui l'ente mortale partecipa dell'immortalità. Altra immortalità per lui non esiste (1). Anche nel *Ti-*

(1) Ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθανατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ... καὶ μὴ ὅτι κατὰ τὸ σῶμα, ἀλλὰ κατὰ τὴν ψυχήν..... καὶ αἱ ἐπιστῆμαι.... ταύτῃ τῇ μηχανῇ θνητὸν ἀθανασίας μετέχει, καὶ σῶμα καὶ τἆλλα πάντα, ἀδύνατον δὲ ἄλλῃ. Sympos.

Digitized by Google

meo è detto che colui che aspira al vero sapere (ἀληθεῖσ φρονήσεισ) deve anzitutto indagare e intendere (φρονεῖν) le cose immortali e divine, *per quanto la natura umana può partecipare dell' immortalità* (1). Ma questi ed altri passi che sarebbe facile raccogliere e citare hanno una importanza non tanto per sè stessi quanto perchè si connettono colla teorica della natura dell'anima quale viene esposta nel *Timeo* e nel *Fedro*, e che è la vera teorica platonica e filosofica. Che troviamo nel *Timeo*? Primieramente che Iddio o il demiurgo crea ed ordina il mondo secondo un esemplare eterno, perchè, dice Platone, è impossibile che le cose sieno generate senza e fuori di una causa (αἰτίου), e la causa del mondo è il suo esemplare, sul quale tenendo sempre fiso l'occhio il demiurgo ha attuato l'idea e la forza del mondo (2). Il che varrebbe già a dimostrare che ciò che vi ha d'immortale è solo l'idea dell'anima. Ma venendo a parlare in modo speciale dell'anima, Platone muove anche qui dall'idea dell'anima. Secondo la sua idea, l'anima si compone di due sostanze, della sostanza indivisibile (ἀμερίστη) il cui obbietto è l'ente identico e immutabile (3), e della

(1) Τῷ δε περι φιλομαθίαν καὶ περὶ τὰσ ἀληθεῖσ φρονήσεισ εσπούδακότι καὶ ταῦτα μάλιστα τῶν αὐτοῦ γεγυμνασμένῳ φρονεῖν μεν ἀθάνατα καὶ θεῖα ἄνπερ ἀληθείασ ἐφάπτηται, πασα ἀναγκη που, καθ' ὅσον δ' αὖ μέτασχεῖν ἀνθρωπίνη φύσισ ἀθανασίασ ἐνδέχεται, τούτου μηδέν μέροσ ἀπολείπειν. Timæus. XLIII. 91. 6.

(2) Πᾶν δε τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸσ ἐξ ἀνάγκησ γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶσ αἰτιου γένεσιν σχεῖν. ὅτου μὲν οὖν ἄν ὁ δημιουργὸσ πρὸσ τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί, τοιοὐτω τινὶ προσχρώμενοσ παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν εξἀνάγκησ οὕτωσ ἀποτελεῖσθαι πᾶν. Timæus. V. 28. a. b.

(3) Καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουση. La parte razionale dell'anima che è la sede delle idee, e pensa le idee.

Digitized by Google

sostanza divisibile (μεριστή) e sempre diversa, la sostanza ch'è nei corpi (περὶ τὰ σώματα γιγνομένη). Dio, dice Platone, prese le due sostanze e le mischiò in una terza, fondendo così il tutto in una sola idea (1). In altra parola, l'anima, l'anima vivente e reale, l'anima *entelechia*, secondo il concetto di Aristotile, è l'unità delle due sostanze (2). Ora cosa è la morte? È la loro separazione. Platone stesso così la definisce nel *Fedone*. Se tale è l'anima, e tale la morte, come l'anima individuale potrà sopravvivere alla morte? Ciò che può sopravvivere è soltanto l'idea dell'anima, la quale si attua eternamente nella generazione e nella scienza, come dice il passo del *Convito*. Ma perchè e come avviene la morte? Perchè l'anima persona non può sopravvivere alla morte? Al quesito risponde Platone stesso nel *Fedro*. « Dobbiamo provarci a spiegare, dice Platone, perchè l'ente vivente mortale e l'ente vivente immortale (3) sono stati così chiamati. L'anima universale (πᾶσα ἡ ψυχὴ) prende cura delle cose inanimate (παντὸς τοῦ ἀψύχου), percorre il cielo intero, e si mostra in varie forme nei varii luoghi (4). L'anima che ha raggiunto la forma

(1) Τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο (ὁ θεὸς) οὐσιας εἶδος.... καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν. Tim. VIII, 36. a. b.

(2) Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὴν ἔχοντος δυνάμει. E Aristotile aggiunge che ἕν ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, e che questa unità è l'entelechia, l'atto reale e vivente dell'anima. De anima. L. I. C.I. 6-7.

(3) θνητόν ζῶον, e ἀθάνατον ζῶον.

(4) È l'anima, o l'idea del mondo del *Timeo* che si determina secondo le varie idee.

Digitized by Google

perfetta (τελέα μὲν οὖσα) e che è fornita d'ali si solleva nell'alto ed ordina l'universo (1). Vi ha però l'anima le cui ali sono prese da stanchezza e che va, a dir così, alla deriva, finchè afferrandosi a un qualchè di solido vi pone la sua dimora, e veste un corpo terrestre il quale si muove per virtù di lei. L'insieme vien chiamato ente vivente, e il corpo e l'anima in siffatta guisa uniti hanno ricevuto il nome di ente vivente mortale. L'ente vivente immortale noi non lo pensiamo (*come dovremmo pensarlo*) in un sol pensiero, ma l'immaginiamo (2), non avvedendoci e non riflettendo abbastanza che Dio è un ente vivente immortale che ha bensì un'anima e un corpo, ma un'anima e un corpo in lui eternamente connaturati e congiunti » (3). Vi ha dunque l'ente vivente mortale (τὸ θνητόν ζῶον) è l'ente vivente immortale (τὸ ἀθανατον ζῶον). E si

(1) Perchè il principio ordinatore dell'universo non è l'anima del mondo, ma l'anima divina, quantunque non sia Dio in quanto anima che crea ed ordina le cose, come si vedrà in appresso. Ma qui Platone, paragonando l'ente vivente mortale e l'ente vivente immortale, dovea considerare Dio dal punto di vista dell'anima.

(2) Πλάττομεν.

(3) Ecco il testo intero di questo luogo. « Πῇ δή οὖν θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῶον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν. πασα ἡ ψυχὴ παντοσ ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δε οὐρανον περιπολεῖ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλοισ εἴδεσι γιγνομένη. τελέα μὲν οὖν οὖσα καὶ ἐπτερωμένη μετεωροπορεῖ τε καὶ πάντα τὸν κόσμον διοικεῖ· ἡ δέ πτερορρυήσασα φέρεται ἕωσ ἄν στερεοῦ τινοσ ἀντιλάβηται, οὗ κατοικισθεῖσα, σῶμα γήϊνον λαβοῦσά αὐτὸ αὐτὸ δοκοῦν κινεῖν διὰ τὴν ἐκείνησ δύναμιν, ζῶον τὸ ξύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγεν, θνητόν ἔσχεν ἐπωνιμίαν· ἀθάνατον δὲ οὐδ' ἐξ ἑνὸσ λόγου λελογισμένου, ἀλλά πλάττομεν, οὔτ, εἰδόντεσ, οὐδ' ἱκανῶσ νοήσαντεσ θεὸν ἀθάνατόν τι ζῶον, ἔχον μὲν ψύχην, ἔχον δὲ σῶμα, τὸν ἀεί δε χρόνον ταῦτα ξυμπεφύκοτα. Phædrus. XXV (246-247).

Digitized by Google

può dire: l'ente vivente mortale, appunto perchè nasce e perisce, è l'ente molteplice, cioè, vi può avere un numero indefinito di enti viventi mortali, mentre l' ente vivente immortale, appunto perchè non nasce e non muore, non può moltiplicarsi, in altra parola, non vi può avere che un solo ente vivente immortale; e questo è Dio. Ma perchè e come è immortale? Quando, dice Platone, noi ragioniamo intorno all' ente vivente immortale non secondo una sola e stessa ragione, una sola e stessa nozione, (οὐδ' ἐξ ἑνοσ λόγου λελογισμένου), non pensandolo, cioè, nella unità del suo essere, noi lo immaginiamo (πλάττομεν), ce lo rappresentiamo mediante immagini, e quindi spezziamo codesta unità, e non possiamo perciò intendere chi e cosa sia l' ente vivente veramente immortale. (Del che Platone stesso ci fornisce l'esempio più spiccato appunto nella forma poetica e popolare della sua esposizione, come, ad esempio, allorchè nel *Timeo* spezza l'unità rappresentando la materia come un ente che Dio trova dinanzi a sè, ed i cui moti disordinati ordina e compone. Onde qui si ha il contrario di quanto dice il passo che stiamo esaminando. Perocchè in questo passo si ha l'unità, e il vero pensiero di Platone, mentre nell'altro si ha la scissura dell'unità, l'immagine e l'involucro esterno di codesto pensiero. Il che se, da un canto, rende difficile l' intelligenza della dottrina di Platone, dall' altro, mostra che nella esposizione platonica vi ha il lato exoterico e popolare e che come tale deve intendersi per intendere Platone). Perocchè, prosegue Platone, l'ente vivente immortale

Digitized by Google

ha bensì un' anima e un corpo, ma un'anima e un corpo συμπεφυκότα, nati insieme e *connaturati*, aventi, cioè, una sola origine, un solo principio, e quindi indissolubilmente ed eternamente uniti, poichè non formano che un solo ente, una sola ed assoluta esistenza. Essi sono, dico, non solo indissolubilmente, il che è espresso da συμπεφυκὸτα, ma anche eternamente (ἀεὶ χρόνον) uniti. Donde si vede che nel pensiero di Platone l'immortalità e l'eternità sono inseparabili. Quindi l'ente eterno, l'ente che non nasce è pure quello che solo non muore, e non può morire. Dio adunque è l'unità assoluta dell'anima e del corpo, o, secondo il linguaggio della filosofia moderna, del subbietto e dell'obbietto, dello spirito e della natura. Ora, precisamente perchè non vi ha, e non vi può avere che un sol ente vivente eterno ed immortale, eccetto questo, ogni altro ente vivente è necessariamente mortale. E perchè? L'anima compiuta (τελέα), dice Platone, (e per anima compiuta deve intendersi l'anima che sente e pensa, onde distinguerla dall'anima del mondo, e dall'anima delle cose della natura propriamente detta) si solleva nelle alte regioni (μετεωροπορεῖ), (è l'aspirazione di cui è parola nel *Convito*), ma vi è l'anima le cui ali sono prese da fatica, e che, per non precipitar nel basso, deve appigliarsi a un qualchè di solido, a un corpo, il quale non è un corpo celeste, pari a quello dell'ente immortale, ma terrestre (γήϊνον). E da siffatto incontro e siffatta unione viene l'ente mortale. Ed, invero, qui non si ha quella unità originaria dell'anima e del corpo che è propria del-

Digitized by Google

l'ente vivente immortale, ma una unione ove l'anima e il corpo s'incontrano, a dir così, come due estranei, e quindi si ha un rapporto contingente, esterno e finito. L'anima s'appiglia al corpo come a cosa non sua, e il corpo, a sua volta, accoglie l'anima come una straniera. L'anima è bensì fornita d'ali, ma d'ali impotenti a sostenerne il volo, onde sprofonderebbe nel baratro se il corpo non venisse a porgerle un sostegno. L'unione dell'anima e del corpo è quindi un'unione malassortita e violenta, è l'unione della necessità esterna, non è l'unione dell'amore. Onde è ripiena di dissidî, di dolori e di malanni. E per ciò non dura, e giunge il fatal momento in cui quella stessa necessità che li ha uniti, li divide. E questa separazione, che è la morte, colpisce sì l'anima che il corpo, poichè la vita risiede nella loro unione, e l'ente vivente mortale sta e vive solo in siffatta unione.

Tale è, a parer mio, a non dubitarne, la vera dottrina di Platone intorno all'immortalità dell'anima. Dico vera, non dico tutta, perchè vi è altro. E difatti, nell'ultimo passo qui sopra citato Platone raffronta l'ente vivente mortale e l'ente vivente immortale, e dimostra come non vi può avere che un ente vivente immortale ed eterno, il quale è immortale ed eterno perchè è l'assoluta unità dell'anima e del corpo. Ora gli è chiaro che per la ragione appunto che l'ente vivente immortale ed eterno è siffatta unità, esso non è nè l'anima nè il corpo, ma un ente che supera la sfera dell'ente animato e del corporeo. Onde se si concepisse Dio come anima assoluta, o come corpo

Digitized by Google

assoluto non si avrebbe il Dio di Platone. Ma neppure si avrà il Dio di Platone pensandolo come ente vivente immortale ed eterno. Perocchè ciò che fa d'uopo anzitutto ed essenzialmente pensare è quella natura intima e specifica « *quel mistero ascoso nell'assoluto, che è la radice di ogni realtà* » secondo la bella e profonda espressione di Schelling (1), e che è appunto ciò che lo fa immortale ed eterno. Ora questo mistero nascosto nell'assoluto, vale a dire il principio assoluto in quanto assoluto è, secondo Platone, il bene. Io non prenderò qui ad esaminare se il concetto platonico del bene è adeguato al concetto dell'assoluto, perchè è questo un altro problema. È un problema che ho esaminato e sto esaminando in altri scritti (2). Qui il mio compito deve limitarsi a spiegare la dottrina di Platone sulla immortalità dell'anima. Dico adunque che l'assoluto, o, come lo chiamano gli antichi filosofi, il primo principio è, secondo Platone, il bene. E difatti è il bene che nel *Timeo* crea il mondo, e che meschiando le due sostanze opposte ed unendole in una sola e medesima idea crea l'ente animato e vivente. E questo stesso concetto viene esposto in una forma più determinata e più speculativa nel famoso luogo della *Repubblica* ove il bene è il principio che supera non solo la sfera del mondo sensibile, ma altresì delle essenze, ed impartisce loro non solo la facoltà di conoscere e di es-

(1) *Ienes in Absoluten verborgene Geheimniss, welcher die Wurzel aller Realität ist.* Neue Zeitschrift für speculative Physik. Vol. 1. § I.

(2) Nel *Problema dell'Assoluto,* (Parte III) e in uno scritto che sto preparando sul Dio di Platone e di Aristotile.

Digitized by Google

sere conosciute, ma la verità, la forza e l'essere (1). Se la cosa sta così, gli è evidente che la sfera dell'anima è una sfera subordinata, inferiore al bene. E Aristotile in un passo notevole della metafisica dichiara espressamente che tale è difatti la dottrina di Platone. « Secondo Platone, dice Aristotile, l'anima è venuta dopo insieme col cielo » (2). Per cielo gli antichi intendono la natura. Dunque l'anima è venuta con la natura. Il che s'accorda con la descrizione della formazione dell'anima nel *Timeo*. Ora cosa significa siffatto insieme concordante di luoghi e di pensieri? Che l'anima non può esistere fuori della natura, e di quella sfera della natura che è l'ente organico e che chiamiamo corpo. E perchè? Il perchè è appunto nella sua essenza, e nel rapporto di questa essenza con il bene. Quella idea che il bene compone della sostanza indivisibile e della sostanza divisibile è l'idea dell'ente vivente mortale, idea che costituisce la vita propriamente detta. La vita non è nè la sostanza indivisibile, nè la sostanza divisibile, nè l'anima, nè il corpo, ma la loro unità. Il θνητὸν ζῶον è la ζωὴ θνητή, la vita mortale. E la vita come tale è essenzialmente mortale. Essa, a dir così, si muove tra due estremi opposti, il nascere e il morire, la generazione e la morte, ed è la loro

(1) Καὶ τοῖσ γιγνωσκομένοισ τοίνυν μή μονόν τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖσ προσεῖναι, οὐκ οὐσίασ ὄντόσ τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆσ οὐσίασ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντοσ.

(2) Ὕστερον γὰρ καὶ ἅμα τῷ οὐρανῷ ἡ ψυχή, ωσ φησι (Πλάτων). Met. L. XII. C. VI.

Digitized by Google

unità. L'anima e il corpo si uniscono nella generazione, e si dividono nella morte. Ed è l'ente vivente che nasce e muore, e che muore nascendo, e nasce morendo. In altra parola, l'idea della vita contiene in sè il nascere e il morire, onde non solo si muore perchè si nasce, ma si nasce altresì perchè si muore. E così si ha la *mors tui, vita mei*, la vita immortale ed eterna qual essa è, e può essere nella natura. Ma siffatta vita non è la vita dell'individuo, bensì dell'idea. L'individuo soltanto vi partecipa nascendo e morendo. E, precisamente perchè solo vi partecipa, esso non è l'idea, la causa, cioè, della generazione e della morte, e quindi non è immortale ed eterno come la sua causa. Perocchè tale è il rapporto della causa e delle cose di cui è la causa. La causa della generazione e della morte genera e dà la morte, ma per la ragione appunto che è la causa della generazione e della morte non è generata e non muore. E ciò è conforme alla dottrina di Platone che nel passo della *Repubblica* sopraccitato dice che l'idea impartisce alle cose la forza di nascere, di crescere e di nudrirsi, mentre essa non nasce (1). Devo però far notare che queste parole si riferiscono all' idea del bene. Ed è, difatti, al bene in quanto assoluto principio che devono specialmente riferirsi. Perocchè l'ente mortale ed eterno è, nel senso rigoroso della parola, solo quello che in sè contiene la ragione del suo essere e del suo operare, il che fa sì che esso soltanto

(1) Ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφὴν παρέχει, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Rep. L. VI.

Digitized by Google

non è generato e non può mutare e perire; e per ciò stesso solo da esso possono venire ogni generazione ed ogni mutamento. Onde anche le idee da esso ricevono l'essere, la forza e la verità, e, se sono immortali, non lo sono che per esso. E codesto concetto del bene s'accorda col passo del *Fedro* sovraccitato, che l'ente immortale, cioè, è l'assoluta unità dell'anima e del corpo, dello spirito e della natura. S'accorda, dico, con questo passo, chiarendone ad un tempo e determinandone il significato. Perocchè l'ente vivente immortale e l'assoluta unità è il bene. Le idee, e le più alte, quali le idee della giustizia, del bello e del vero, sono subordinate al bene, sono mezzi del bene. La loro unità è una unità limitata, e quindi non sono quel ente immortale e quella unità che è il bene. Il che spiega come nel *Timeo* il bene crea le idee, delle quali poi si serve per creare la natura, il mondo. Perocchè il bene non crea il mondo per virtù di un atto immediato, e, a dir così, discendendo dalla sede suprema dell'unità, ma mediatamente, per mezzo, cioè, del demiurgo, il quale altro non è che la personificazione della sfera delle idee.

Ora, se tale è la dottrina di Platone intorno al bene, alle idee e all'ente immortale, come potrà sostenersi che Platone ammette e propugna l'immortalità dell'anima nel senso della sopravvivenza della persona, e della coscienza personale? Anzichè dimostrare siffatta immortalità, a me pare che la filosofia di Platone dimostri la tesi opposta.

Ma si dirà; la vostra interpetrazione del pensiero di Platone può essere esatta, ma, se lo è, lo è solo in

Digitized by Google

parte, però che tutti i vostri ragionamenti non riusciranno a distruggere il fatto che vi ha in Platone passi, come quello che ha suscitato la presente controversia, ove l'immortalità dell'anima è intesa nel senso ordinario d'immortalità personale. E dir passi è poco dire, poichè vi ha un dialogo intero destinato a dimostrarla. E come credere che l'autore del *Fedone* non abbia preso sul serio l'immortalità dell'anima, egli che non solo ne fa l'oggetto di un dialogo, ma si avvale di un avvenimento sì grave e sì solenne, quale la morte del suo maestro, per dar maggior peso e risalto alla sua opinione e ai suoi argomenti? Può stare che questi non raggiungano lo scopo, non dimostrino, cioè, l'immortalità dell'anima. Ma in ogni modo si dovrà convenire che Platone ha inteso dimostrarla, e quindi che vi sono nella filosofia di Platone due aspetti e, come a dire, due correnti, l'una che mette capo alla negazione, e l'altra all'affermazione dell'immortalità dell'anima, affermazione che, se non la certezza, ne contiene almeno la probabilità. Onde non si avrà il vero e reale Platone se non si abbraccia sotto questo doppio aspetto, e non si guarda alle due correnti del suo pensiero.

E sia pur così. Solo potrà avvenire che volendo abbracciare in siffatta guisa l'intero Platone, invece di abbracciar Giunone, si abbracci la nube.

Il vero e reale, e aggiungerò intero Platone sta nella teorica delle idee. È la teorica delle idee che gli assegna l'alto posto ch' egli tiene nel campo e nella storia del pensiero filosofico. E solo codesta teorica ha, e

Digitized by Google

deve avere un valore e un interesse per la filosofia. Quel che Platone ha pensato e creduto all'infuori ed in opposizione con la teorica delle idee è un fatto subbiettivo, un accidente che può avere un interesse letterario o biografico, ma che non l'ha certo per la scienza e la filosofia, e che piuttosto che accrescere l'importanza e la gloria di Platone le scemano, o, a dir meglio, e come l'ho già notato, l'annullano. Se realmente vi fossero due correnti nel pensiero di Platone, sarebbe proprio il caso di dire che la sua è una filosofia accademica. Come si potrebbe pigliar sul serio una filosofia la cui teorica fondamentale e speciale, la teorica che, a dir così, le dà la vita e l'essere, esclude espressamente l'immortalità dell'anima, e che poi, non si sa per quale strana e capricciosa inconseguenza, insegna il contrario propugnandola? Si aggiunga che gli argomenti addotti da Platone per dimostrare l'immortalità dell'anima formano una specie d'idealismo rappresentativo e materializzato, un idealismo, cioè, in cui l'idea vien cambiata nell'individuo immediato e sensibile, onde, intesi letteralmente, riescono sì superficiali, sì arbitrarî, sì artificiosi e sofistici che è impossibile il credere che Platone li abbia così intesi, ovvero bisognerà convenire che nell'arte di foggiar sofismi Platone lascia di molto indietro e Ippia, e Gorgia e Protagora, e che non questi, ma egli è il legittimo padre della sofistica.

A giustificare e porre in chiaro queste parole basterà esaminare tra gli argomenti che Platone adduce per dimostrare l'immortalità dell'anima i più salienti.

Digitized by Google

Cominciando da quello donde ha preso le mosse la presente indagine, supponiamo che qualcuno venga innanzi e dica: ecco un argomento col quale intendo provare l'immortalità dell'anima. L'ente che non può patir nessun danno, che questo gli venga dalla sua propria e intrinseca natura, ovvero dal di fuori, non può perire. L'anima è appunto un ente così fatto, in quanto che nè i mali interni, l'ingiustizia, le passioni ecc., nè gli esterni, cioè, i mali del corpo, le possono recar verun danno, dunque l'anima non può perire. Ora, domando io, chi vorrà pigliare sul serio simile ragionamento? E si può credere che Platone l'ha preso sul serio? Se così, non si potrebbe a meno di dichiararlo un ingenuo o un sofista. E, difatti, s'io pongo a principio che un ente o una sostanza che non può patir nessun male non può neanche perire, è come dicessi che una sostanza che non può perire è immortale. E se poi attribuisco siffatta virtù all'anima, ed enumerando taluni, od anche tutti i mali, meno quello di cui qui si tratta, ne inferisco che nessuno di essi può recar nocumento all'anima, tutto il mio ragionare sarà e una *ignoratio elenchi* e una tautologia vuota e sofistica. Perocchè io taccio appunto di quel male specifico che solo distrugge o può distrugger l'anima, e intorno al quale volge qui la questione. È come se, volendo dimostrare che il ferro è infusibile, per dimostrarlo, enumerassi l'aria, l'acqua e la luce, e lasciassi fuori il fuoco. Ogni cosa, benefica o malefica che sia, è fornita di una natura e di una efficacia proprie, e quindi cagiona effetti propri e specifici.

Digitized by Google

Quell'effetto che l'aria o l'acqua o la luce, o queste forze insieme unite non possono cagionare lo cagiona appunto il fuoco. Qui non si tratta di sapere se l'anima può resistere all'ingiustizia, o alla febbre, o ad altri mali simili, chè anzi si ammette che può resistervi, e vi resiste, però non sola, bensì unitamente al corpo. E il punto in questione è precisamente se può resistere a quel male specifico che la divide dal corpo. Questa è la questione di cui si tratta, e che l'argomento non tocca e lascia come la trova, mentre l'avvolge in quella apparenza che è il carattere della sofistica. E l'apparenza sta qui in quei mali altri da quello intorno a cui volge la questione, e che vengon posti in relazione con una sostanza supposta impassibile e incorruttibile, il che precisamente si deve dimostrare dell'anima, ma non viene per nulla dimostrato. Si noti eziandio che in codesto argomento Platone muove da un concetto dell'anima del tutto opposto a quello ch'egli espone nel *Timeo* e nel *Fedro*, e di cui si è discorso più sopra.

Ma questo argomento non forma che una parte, che le premesse dell'argomento intero. Perocchè dalla supposta immortalità dell'anima in generale Platone passa di sbalzo all'immortalità delle anime personali. E vi passa nel seguente modo. Conchiudendo il ragionamento che precede, egli dice: « Poichè ciò che non può perire nè per un male proprio, nè per un male avventizio (μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου κακοῦ) è necessario che sia sempre lo stesso, e che ciò che è sempre lo stesso sia immortale, ne siegue che le ani-

Digitized by Google

me sono sempre le stesse (αὐταὶ). Perocchè non potrebbero divenir nè più nè meno, nessuna di esse andando soggetta alla morte (μηδεμιᾶσ ἀπολλυμένησ). Perchè se l'ente immortale, quale che sia, (ὁτιοῦν τῶν ἀθανάτων) aumentasse (πλῆεόν γίγνοιτο, divenisse più) non lo diverrebbe che per l'ente mortale (ἐκ του θνητοῦ, per l'aggiungersi ad esso dell'ente mortale), e così tutto finirebbe col divenir immortale ». Quali le premesse, tale la conclusione, anzi la conclusione vale meno, è più storta delle premesse. Difatti nelle premesse, nella prima parte, cioè, dell'argomento si parla dell'anima, e non delle anime. E si comprende come l'anima possa essere immortale nella sua idea, e nella sua idea quale l'abbiamo più sopra definita, e quale la descrive Platone stesso nel *Timeo* e nel *Fedro* in conformità colla sua teorica delle idee. Ma dall'anima, e dall'idea dell'anima qui si passa di sbalzo e, a dir così, di straforo alle anime individuali concepite eterne al pari dell'idea dell'anima, e sempre le stesse, e sempre le stesse come persona e come numero (1). Onde vi avrebbe un numero fisso,

(1) Ἀυταί deve essere inteso in questo doppio senso. Perocchè, se le anime sono eterne, ne viene di conseguenza che sono sempre le stesse qualitativamente e quantitativamente, come persona e come numero, e perciò nessuna di esse può cessar di essere. Quindi la prova che vi aggiunge Platone è superflua e artifiziosa. Perchè, quando si è detto che le anime sono esistite sempre, e sono sempre le stesse, si è detto tutto. Ma è questo precisamente il punto che si deve dimostrare, e che non è dimostrato. Perciò aggiungere che anime così fatte non possono divenir nè più nè meno è aggiungere un argomento, *superfluo* in quanto le presuppone tali, e non ha un va-

Digitized by Google

determinato e invariabile di anime che sono esistite *ab eterno*, e che perciò non possono perire. Ora il concetto delle anime personali eterne è sì arbitrario e sì strano da non trovare il benchè menomo appoggio nè nell'esperienza, nè nella ragione speculativa. E, ciò che qui più monta, è espressamente opposto alla teorica delle idee. Non può, dico, poggiarsi sulla esperienza, in primo luogo, perchè l'ente eterno supera i confini dell'esperienza, ed, in secondo luogo, perchè l'esperienza, interna e esterna, c'insegna appunto che noi, come persona, non siamo eterni, ma abbiamo un cominciamento. E c'insegna altresì, come fatto psicologico, che c'inalziamo alla contemplazione dell'ente eterno, ma come ad un obbietto che si distingue dalla nostra natura ed esistenza personali. E quanto alla ragione speculativa, essa ci dimostra che non vi può avere che un sol ente eterno, e che, se le idee sono eterne, non lo sono che come determinazioni, attributi di codesto ente. Da ultimo, il concetto delle anime eterne ripugna all'idea dell'anima, e quindi alla teorica delle idee di cui l'idea dell'anima è parte essenziale. Perocchè l'idea dell'anima ha un significato ed una ragion d'essere solo in quanto è il principio eterno delle anime che nascono e muoiono. Chè se le anime sono eterne, ciascuna di esse è principio a se stessa, e non abbisogna di un principio che la generi. E volendo esser conseguente, si dovrà am-

lore che per questa presupposizione; *artificioso* in quanto dà a credere che dimostra quel che si deve dimostrare, mentre nel fatto non lo dimostra.

Digitized by Google

mettere che vi ha altrettanti principî delle anime quante sono le anime.

Ma onde viemeglio e più compiutamente intendere la dottrina dell'eternità delle anime, e il suo significato nella mente e nella filosofia di Platone, fa d'uopo considerarla nelle sue attinenze con la dottrina della reminiscenza e della metempsicosi, e quindi con gli argomenti del *Fedone.*

È agevole scorgere il nesso che unisce le suddette dottrine, in quanto che la dottrina della reminiscenza e quella della metempsicosi presuppongono l'eternità delle anime, e ne sono la conseguenza. Le anime essendo eterne, ne consiegue che il sapere non è che una reminiscenza. Ma c'è la morte, vale a dire la separazione dell'anima e del corpo. Come si suppone che il corpo muore, e che l'anima non muore, questa, per ritornare in vita, o continuare a vivere ha bisogno di un altro corpo. Di qui la metempsicosi.

Ora i due argomenti principali del *Fedone,* quelli che hanno non dirò un valore, ma un' apparenza filosofica si fondano l'uno sul concetto de' contrarî, e l'altro sulla dottrina della reminiscenza che vi si trova connessa con la metempsicosi. Già si scorge a prima vista che se s' intende letteralmente la dottrina della eternità delle anime, si dovrà puranco per la medesima ragione intendere letteralmente non solo la dottrina della reminiscenza e quella della metempsicosi, ma altresì la dottrina de'contrarî, e la dottrina de'contrarî non qual'è esposta nel *Parmenide,* nel *Sofista* e nel *Filebo,* ma come è adoperata nel *Fedone.* Il che

Digitized by Google

spiega e giustifica quanto ho più sopra osservato, che, cioè, intendendo letteralmente il luogo controverso della *Repubblica*, si annulla Platone e la filosofia platonica.

Esaminiamo adunque i due argomenti seguendo l'ordine in cui sono esposti nel *Fedone*, e cominciando quindi da quello de' contrarî. I contrarî sono qui la vita e la morte, e l'argomento consiste nel dimostrare che l' uno viene dall' altro, che l' uno trae seco l' altro. Ma come Platone lo dimostra, e che dimostra? Nel *Filebo*, nel *Sofista* e anzitutto nel *Parmenide* egli dimostra l'idea e la sua dialettica, e in qual guisa l'uno e il molteplice, il moto e il riposo, il limitato e l'illimitato ecc. siano si strettamente uniti che, dato l'uno, è dato l' altro, e, che l'uno è nell'altro. Ma nel *Fedone* non si ha più la dialettica dell'idea, bensì una dialettica artificiosa e, se posso così esprimermi, imbastardita, una caricatura della vera dialettica. Platone comincia col ricordare che tutte le cose vengono dai contrarî, i quali si generano vicendevolmente, e cita tra gli altri esempî il bello e il brutto, il giusto e l'ingiusto, il grande e il piccolo, la veglia e il sonno (1). Quindi si fa a discorrere della vita e della morte, e dopo aver notato che questi due contrarî, vale a dire, queste due idee contrarie sono siffattamente connesse che l'una deriva dall'altra, salta anche qui, (e qui è un vero salto mortale), nella sfera delle anime individuali. Sono le anime individuali

(1) Ἆρ' οὕτωσὶ γίγνεται πάντα, οὐκ' ἄλλοθεν ἢ εκ' τῶν ἐναντίων τά ἐναντία, ὅσοισ τυγχάνει ὄν τοιοῦτόν τι, οἷον τὸ καλὸν τῷ αἰσχρῷ ἐναντίον που καὶ δίκαιον ἀδίκῳ, καὶ ἄλλα δὴ μυρία ὄντωσ ἔχει. ecc. Phædo. XV, 71. a. b. c.

Digitized by Google

eterne che nascono, muoiono e rinascono, non si vede perchè nè come, mentre dell'idea più non si parla, e si ragiona come se non fosse. L'idea viene fuori di nuovo in appresso, ma qui, in questo ragionamento, si mette da banda, anzi si ragiona in modo affatto opposto alla natura dell'idea. Ed, infatti, nel giro eterno del nascere, del morire e del rinascere delle anime personali l'idea non interviene come principio immutabile, attivo e generatore, ma le anime personali, mentre nascono, muoiono e rinascono, nascono muoiono e rinascono mutando eternamente. Nè la cosa potrebbe procedere altrimenti. Perocchè le anime non essendo generate dall'idea, se non rinascessero, finirebbero, come lo fa osservare Platone stesso, coll'estinguersi ed esaurirsi interamente (1). Ma, poichè non continuano ad esistere che rinascendo, esse devono necessariamente mutare, tale essendo appunto la ragione del morire e del rinascere. Le anime, cioè, muoiono per rinascere, ma per rinascere sotto altra forma. E non basta, e non è esatto dire che solo la forma corporea cambia, perchè, così ragionando si muove dalla supposizione che l'anima esistesse già innanzi senza il corpo, mentre codesto è precisamente il punto in questione. E, in ogni modo, anche l'anima deve cambiare, poichè la sua coscienza cambia. Onde Socrate, anima e corpo, non può rinascere che trasformandosi in altra anima ed altro corpo. E come non è generato

(1) Καὶ εἰ ἀποθνήσκοι μὲν πάντα, ὅσα τοῦ ζῆν μεταλάβοι, ἐπειδὴ δὲ ἀποθάνοι, μένοι ἐν τούτῳ τῷ σχήματι τὰ τεθνεῶτα καὶ μὴ πάλιν ἀναβιώσκοιτο, ἆρ' οὐ πολλὴ ἀνάγκη τελευτῶντα πάντα τεθνάναι καὶ μηδὲν ζῆν; ecc. Phædo. XVII. 72. b. c. d.

Digitized by Google

da una idea immutabile, determinata e specifica, non vi ha ragione perchè debba rinascere piuttosto sotto la forma umana che sotto quella di animale, e di un animale qualsiasi.

Ma vediamo come Platone concepisce e formola questo argomento. Fra i contrarî, dice Platone, vi ha la veglia e il sonno, e poichè è nella natura de' contrarî il nascere l'uno dall' altro, la veglia nasce dal sonno, e il sonno dalla veglia. Però questo passaggio vicendevole dall' uno nell' altro non avviene immediatamente, e nella stessa guisa, ma mediante una doppia generazione, ed una generazione in senso inverso, vale a dire il passaggio dalla veglia al sonno, e dal sonno alla veglia si effettua attraverso uno stato medio che nel primo caso è l' assopimento, e nel secondo il risveglio. (1) E lo stesso avviene, dice Platone, nel passaggio dal più grande al più piccolo, e dal più piccolo al più grande, dal freddo al caldo, e dal caldo al freddo, e in tutti i contrarî in generale, quantunque talvolta il vocabolo possa far difetto per denominare siffatta generazione. Ora (ecco il bel ragionamento) la vita e la morte essendo due contrarî, ne segue che la morte nasce dalla vita, e la vita dalla morte. E qual è lo stato, o momento medio attraverso il quale si passa dalla vita alla morte? Il morire. (τὸ ἀποθνή-

(1) Οὐκοῦν ἐξ ἀλλήλων τε γίγνεται ταῦτα, εἴπερ ἐναντία ἐστί, καὶ αἱ γενέσεισ εἰσὶν αὐτοῖν μεταξὺ δύο δυοῖν ὄντοιν.... λέγω δέ τὸ μέν καθεύδειν, τὸ δε ἐγρηγορέναι, καὶ ἐκ τοῦ καθεύδειν τὸ ἐγρηγορέναι γίγνεσθαι καὶ ἐκ τοῦ ἐγρηγορέναι τὸ καθευδειν, καὶ τάσ γενέσεισ αὐτοῖν τὴν μὲν καταδαρθάνειν εἶναι, τὴν δὲ ἀναγείρεσθαι. Phædo. XVI, 71.

Digitized by Google

σκειν). E qual è il momento inverso mediante il quale si passa dalla morte alla vita? Il rivivere (τὸ ἀναβιώσκεσθαι). Donde si trae la conclusione che dopo la morte le anime rivivono e vanno ad abitare l'Orco, o gli Elisi, o un' altra qualsiasi regione (1).

E così, si muore. E come dalla morte deve nascer la vita, si pone tra la morte e la vita uno stato medio, il rivivere, il risorgere, e siffatta resurrezione avviene nelle regioni infernali o celesti. Ma che argomento è questo? E che dimostrazione è questa dell' immortalità dell' anima? Già, se la vita e la morte nascono l' una dall' altra, ciò non può avvenire che mediante un principio che è l' unità della vita e della morte. E pur supponendo che tal principio sia l' idea del *rivivere*, vale a dire dell' alternarsi incessante e perpetuo della vita e della morte, che bisogno ha questa idea di mandar le anime nell' Orco onde poi richiamarle di là alla vita corporea e terrestre? Chè anzi la sua funzione speciale consiste nel farle immediatamente rivivere di cotesta vita. E se le manda nell'Orco, perchè non ve le lascia stare? Si dice: ha bisogno di quelle anime, perchè altrimenti la vita terrestre si esaurirebbe. Ma allora non è dessa il principio della vita e della morte, e quindi non può nè mandarle nell'Orco, nè richiamarnele. Eppoi, che immortalità è codesta di anime richiamate ad altra vita terrestre con altro corpo non

(1) Εἰσὶν ἄρα αἱ ψυχαὶ ἡμῶν ἐν Ἅιδου.... Ὁμολογεῖται ἄρα ἡμῖν καὶ ταύτῃ τοὺς ζῶντας ἐκ τῶν τεθνεώτων γεγονέναι οὐδὲν ἧττον ἢ τοὺς τεθνεῶτας ἐκ τῶν ζώντων. τούτου δὲ ὄντος, ἱκανόν που εἰδέναι τεκμήριον εἶναι, ὅτι ἀναγκαῖον τὰς τῶν τεθνεώτων ψυχάς εἶναί που, ὅθεν δὴ πάλιν γίγνεσθαι. Phædo. Ib.

Digitized by Google

solo, ma con altra coscienza? E la coscienza di esser esistite e di quel che furono quando la perdono? La perdono nell'Orco, o tornando in vita? Ma non vi ha ragione perchè non la perdano piuttosto nell'Orco che tornando in vita, poichè tornando in vita non si sovvengono affatto di esser vissute in altri tempi e altrove, e di esser morte e ritornate in vita. Ora come si può credere che obbiezioni sì semplici e sì evidenti, che si affacciano spontanee alla mente, e che in ogni modo non richieggono profonde meditazioni, come si può credere, domando io, che siano sfuggite alla mente di Platone?

Nè ha maggior valore l'argomento derivato dalla dottrina della reminiscenza. Anzi è un argomento che, se dimostra qualcosa, dimostra il contrario dell'immortalità dell'anima. Come è noto, Platone espone questa dottrina ne'suoi particolari e, come a dire, *ex professo* nel *Menone*. Nel *Fedone* egli la riproduce adoperandola come prova dell'immortalità dell'anima. La dottrina della reminiscenza non è in fondo che una certa soluzione del problema della conoscenza. È il problema che Aristotile indaga nel libro *Dell'Anima*, e che risolve mediante la teorica de' due intelletti, l'intelletto attivo e l'intelletto passivo. E lo stesso problema la filosofia moderna scioglie a suo modo con la distinzione della cognizione *a priori* e della cognizione *a posteriori*. Senonchè nel *Menone* e nel *Fedone* il problema e la soluzione sono, a dir così, avviluppati nella forma rappresentativa e poetica. Nella filosofia di Platone il vero intelletto attivo

Digitized by Google

e l'*a priori* risiedono nella νοήσισ, la *mens*, il pensiero speculativo, come noi diciamo, e nel suo obbietto o contenuto proprio, cioè, le idee (1). Ma nella dottrina della reminiscenza il pensiero speculativo e l'idea vengono rappresentati sotto la forma subordinata, estrinseca e mitica della memoria e di una vita personale anteriore. Il sapere, dice Platone, è una reminiscenza destata nell'anima dalle immagini delle idee, vale a dire dalla percezione delle cose sensibili. Queste non sono percepite e conosciute che mediante le idee, e in quanto alle idee vengono riferite come al loro esemplare e principio. Ma per ciò stesso esse non sono che rappresentazioni imperfette, immagini oscure e fugaci delle idee, e quindi non è da esse, cioè dai sensi e dagli obbietti percepiti mediante i sensi nella sua vita corporea che l'anima ha potuto trarre le idee. Ne siegue che la presenza delle idee nell'anima prova che questa visse già di un'altra vita, e di una vita incorporea, tutta assorta nella contemplazione delle idee. La memoria di siffatta vita incorporea in lei si spegne appunto entrando nel corpo. Ma essa va risovvenendosi delle idee mano a mano i sensi le ne porgono le immagini negli obbietti sensibili (2). Onde il sapere non è che una ri-

(1) V. su questo punto più innanzi, p. 33 e seg.

(2) ὥστε ἀναγκαῖον ἡμῖν εἶναι τούτων ἁπάντων, (cioè delle idee) τὰσ ἐπιστήμασ πρὸ τοῦ γενέσθαι εἰληφέναι... Καὶ εἰ μέν γε λαβόντεσ μὴ ἑκάστοτε ἐπιλελήσμεθα, εἰδότασ αἐὶ γίγνεσθαι καὶ ἀεὶ διὰ βίου εἰδέναι· τὸ γὰρ εἰδέναι τουτ' ἐστὶ λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ απολωλεκέναι... Εἰ δέ γε λαβόντεσ πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν, ὕστερον δὲ τᾶισ αἰσθήσεσι χρώμενοι περὶ ταῦτα ἐκείνασ ἀναλαμβάνομεν τὰσ ἐπιστήμασ, ἃσ ποτε καὶ πρὶν εἴχεμεν, ἆρ' οὐχ' ὅ καλοῦμεν μανθάνειν οἰκείαν

Digitized by Google

membranza di cognizioni che l'anima già possedea e che ha acquistate in una vita anteriore.

Fa appena bisogno notare che questo argomento si connette col precedente, ed ha per iscopo di corroborarlo, mostrando che la cognizione presuppone una vita altra dalla presente e terrestre. Ora io dico che è un argomento che non prova nulla, chè anzi prova il contrario di ciò che si vorrebbe con esso provare. Il sapere è una reminiscenza di cognizioni che l'anima ha acquistate in un'altra vita. Ma come avviene che l'anima di tutto si rammenta meno di ciò di cui dovrebbe anzitutto rammentarsi, di esser, cioè, vissuta, e di avere acquistate codeste cognizioni in un'altra vita? E come avviene che scorgendo gli obbietti sensibili si risovviene delle idee, e non si risovviene di se stessa, risovvenendosi che le idee le ha già conosciute altrove ed in altre condizioni di esistenza? Se non se ne sovviene, la ragione si è che in realtà non è vissuta altrove, e non ha nulla altrove conosciuto, e la conclusione che è lecito trarre da simile argomento è piuttosto che fuori della vita corporea l'anima non può nè vivere nè conoscere.

Ma si dice: l'oblio di una vita anteriore avviene nell'anima appunto in seguito della sua unione con il corpo. Unendosi al corpo essa dimentica se stessa, la sua vita ideale, la vita passata altrove nella contemplazione delle idee (1). Ma non si potrebbe escogitare

ἐπιστήμην ἀναλαμβάνειν ἄν εἴη; τοῦτο δὲ που ἀναμιμνήσκεσθαι λεγόντεσ ὀρθῶσ ἄν λεγοιμεν; πάνυ γε. Phædo. XX. 75–76.

(1) Ciò è detto nel passo qui sopra citato (p. 26 testo in nota) e spe-

Digitized by Google

una spiegazione che ponesse meglio in risalto la fragilità di siffatto argomento. Se la causa dell'oblio stesse nella unione dell'anima con il corpo, l'anima dovrebbe tutto e assolutamente dimenticare. Perocchè non vi ha ragione perchè richiami alla memoria le idee, e non richiami alla memoria se stessa, la sua identità e la sua vita anteriore. Anzi è di molto più malagevole ricordarsi delle idee che di se stesso. Eppoi, mentre si accaggiona dell'oblio il corpo, e l'unione dell'anima con il corpo, si ammette che il corpo aiuta l'anima a risovvenirsi delle idee, a tal segno che senza il concorso del corpo l'anima non se ne risovverrebbe. Nè si vede perchè l'anima lascerebbe le eteree regioni per entrar nel corpo, se questo dovesse a tal punto degradarla da farle dimenticar la sua natura divina, e molto meno si comprende come dopo esservi entrata, averne fatto lo sperimento ed esserne uscita possa esser presa dal desiderio di entrarvi di bel nuovo. Infine, come conciliare tal concetto del corpo con l'idea dell'anima qual' è descritta nel *Timeo* e nel *Fedro?* Tutto ciò non è serio, e non può, nè deve esser preso sul serio. Prendendolo sul serio, devo ripeterlo, non solo si annulla Platone, ma si arriva, a parer mio, a un risultato opposto a quello cui gli argomenti in discorso sembrano mirare. Perocchè essi sembrano intesi a dimostrare l'immortalità dell'anima, mentre,

cialmente nella frase « Καὶ εἰ μέν γε λαβόντες (ἐπιστήμας) μὴ ἑκαστότε ἐπιλελήσμεθα » e più esplicitamente in questa « Εἰ δέ γε λαβόντες (ἐπιστήμας) πρὶν γενέσθαι γιγνόμενοι ἀπωλέσαμεν ».

Digitized by Google

nel fatto, dimostrano il contrario, seppur nulla dimostrano.

Ma si dirà: noi tutto vi accordiamo, meno un sol punto. Vi accordiamo che gli argomenti in discorso siano quali voi li giudicate, vi accordiamo che mal si conciliano con la teorica delle idee, e vogliamo anche accordarvi che questa teorica costituisce la vera dottrina di Platone. Ma c'è il fatto che i vostri ragionamenti non valgono a distruggere, il fatto, cioè, che i suddetti argomenti esistono; e che non si comprende come Platone esponendoli abbia potuto prefiggersi altro scopo se non quello di dimostrare l'immortalità dell'anima. È questo un fatto che può non avere importanza per la filosofia, ma lo ha per la storia, chè la storia si compone di fatti, e se è una inconseguenza rispetto alla teorica delle idee, non meno perciò è debito della storia notarne l'importanza, appunto perchè l'autore dell'inconseguenza è Platone. Dalla fiacchezza e dal carattere artificioso degli argomenti adoperati da Platone voi credete poter conchiudere essere inammissibile che egli li abbia intesi nel senso letterale, e che, intendendoli in questo senso, li abbia presi sul serio. Ma qual è allora il significato e quale lo scopo di codesti argomenti, e anzitutto del *Fedone*? E se non li ha presi sul serio nel senso letterale, in che senso li ha presi sul serio? Altrimenti la conclusione finale sarà che tutto ciò non è che una burla, un giuoco.

E sì che vi è il giuoco, ma un giuoco che nasconde il serio. *Deus ludit in orbe terrarum.* Il mondo è il giuoco serio della potenza e della sapienza divine. Ed

Digitized by Google

il giuoco sta in questo, che Dio genera il mondo dell'illusione e della parvenza, e di esso si circonda come di un involucro entro il quale ei nasconde la sua natura e la sua esistenza assoluta. È il mistero ascoso nell'assoluto, secondo il detto di Schelling qui sopra citato, mistero che nella teorica di Platone è il bene. Onde Dio apparisce, genera l'apparenza, la quale non può esser che l'apparenza, o, come dicesi, l'immagine di se stesso, ma altro è in se stesso, nella sua vera e assoluta esistenza. « Dio, dice Platone, volle che tutte le cose fossero il più che si potea simili a sè » (1). Siffatta somiglianza possibile è l'apparenza, l'ente fenomenale che somiglia al suo esemplare, lo imita, ma che appunto perciò non ne ritrae che un'immagine imperfetta, oscura, passeggera ed ingannevole. Il che Hegel esprime anch'egli a suo modo dicendo che « tutto è errore, pensiero confuso, opinione, aspirazione, accidente, esistenza fugace. Solo l'idea assoluta è l'essere, la vita che non passa, la verità che conosce se stessa, ed ogni verità » (2).

Vi ha adunque in Platone il giuoco, ma il giuoco che nasconde il serio. Il giuoco è l'involucro, la parvenza dell'idea, cioè la poesia, il mito, l'allegoria, la espressione immaginosa e popolare, e il serio è la filo-

(1) Πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη (ὁ θεός) παραπλήσια ἑαυτῷ Tim. VI. 30. a. b.

(2) Alles Uebrige ist Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür (*volere accidentale*); die absolute Idee allein ist Seyn, unvergängliches Laben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit. (Logik. Die absolute Idee).

Digitized by Google

sofia e l'idea quale obbietto della filosofia, o a dir meglio, è l'idea filosofica come assoluta verità (1). E siffatto giuoco serio è il carattere distintivo della esposizione platonica. Voglio dire che Platone non espone mai, o pressochè mai, l'idea nella sua forma pura e speculativa, ma mediante immagini (2). Anche in quei punti ove farebbe più che mai mestieri esporla nella sua propria e vera forma, cioè dimostrarla, egli adopera l'immagine. Il bene, ad esempio, questo assoluto principio, secondo la sua dottrina, egli non lo dimostra deducendone la natura e le essenziali relazioni, ma lo descrive istituendo un paragone tra esso e il sole, e per spiegare come il bene impartisca alle cose tutte, non eccettuate le idee, la verità e l'essere, egli raffronta la di lui azione con quella della luce solare che non

(1) Dico *idea filosofica* in quanto l'idea non è un obbietto, un ente che viene ad unirsi al pensiero filosofico dal di fuori e come alcunchè di estraneo, ma il pensiero filosofico è appunto l'idea nella sua verità e nella sua unità, in altra parola, come verità e unità assoluta. Nel che sta l'idealismo. Quindi l'idealismo è la *filosofia dell'idea*, o, ciò che è qui lo stesso, l'*idea della filosofia*, o ciò che è anche lo stesso, l'*idea filosofica*.

(2) Farò notare che anche quando non fa intervenire l'immagine egli non dimostra e deduce, nel senso rigoroso della parola, l'idea, ma la presuppone, e poi la dimostra a suo modo con argomenti indiretti ed estrinseci. Nel *Parmenide*, che è forse il suo dialogo più speculativo, l'*uno* e il *molteplice*, ad esempio, non li pone deducendoli l'uno dall'altro, ma li *presuppone*, e poi con argomenti apagogici, ossia per assurdo dimostra che l'uno non può concepirsi senza l'altro. Il che non dimostra nè la loro natura, nè la loro necessità, e molto meno l'unità del loro principio, del principio di cui sono le differenze.

Digitized by Google

solo rende i corpi visibili, ma v' infonde la forza mediante la quale nascono, crescono e si nudriscono. Ora l'immagine, mentre, da un lato, esprime e manifesta l'idea, dall' altro, l'oscura e la falsa individualizzandola, cioè spezzandola e disperdendola negl' individui e nelle rappresentazioni sensibili. Così avviene, ad esempio, che nel *Timeo* le idee in generale vengono personificate nel demiurgo e nei demoni; che nel *Fedro* prendono la forma di divinità, maschie e femmine, il cui capo e signore è Giove (il bene) (1); che nel *Menone* e nel *Fedone* l'idea della scienza si cambia in una reminiscenza di cognizioni che le anime hanno acquistate altrove, e in una vita anteriore. Nella stessa guisa l'idea dell'anima immortale ed eterna è poeticamente trasformata in anime individuali eterne ed immortali che, quantunque eterne ed immortali, nascono, muoiono, continuano a vivere di un'altra vita per tornar poi a vivere della vita terrestre, ma in altra forma. Tale è, lo ripeto, il giuoco serio di Platone. Quindi l'artificio degli argomenti in questione non risiede nel loro lato serio e nascosto, ma nel loro lato giocoso e apparente; non risiede nel nocciolo, ma nella corteccia. Anzi la corteccia e il lato apparente non hanno, e non possono avere nel pensiero di Platone altro significato ed altro scopo se non quello di farne spiccare la fragilità e il falso, e spingere per tal guisa la mente al di là della sfera dell' ente che

(1) Ὁ μὲν δὴ μέγασ ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺσ ἐλαύνων πτηνὸν ἅρμα πρῶτοσ πορεύεται, διακοσμῶν παντα καὶ ἐπιμελούμενοσ. Phœdr. XXVI. 247. a.

Digitized by Google

sempre diviene, e non è mai (1), ed elevarla alla ricerca e alla contemplazione dell' ente vero e reale (2), dell' ente eterno che non nasce e non muore (3), in altra parola, dell' idea. Perocchè solo l' idea è immortale ed eterna, e l' ente mortale partecipa della vita eterna ed immortale dell' idea, non mediante l'anima personale che nasce, muore e rinasce, e che quindi appartiene alla sfera dell' ente che sempre diviene e non è mai, ma mediante il νοῦς, la νόησις, cioè, la scienza ed, in ispecial modo, la scienza per eccellenza, la filosofia « questo bene di cui un più grande gli Dei non hanno largito e non potranno mai largire all' uomo » (4). Sono parole di Platone. Ora, secondo la vera dottrina di Platone, la scienza non è una reminiscenza, e molto meno una reminiscenza di cognizioni acquistate in un'altra vita. E, difatti, ricordarsi delle idee non è affatto conoscerle, perchè la cognizione sta nel atto presente della mente, in quell' atto speciale che costituisce appunto la cognizione. E se vi ha una mente eterna, il suo pensare e conoscere non è una eterna rimembranza, ma l' atto eternamente presente della cognizione. Quando anche l'anima avesse pensato e conosciuto scientificamente le idee in un' altra vita, a che le gioverebbe ricordarsi che le ha pensate e conosciute in altri tempi ed altro-

(1) Τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὄν δὲ οὐδέποτε. Tim. V. 28. a. b.

(2) Τὸ ὄν ὄντως. Phædr. XXIX. 250. a.

(3) Τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ ουκ' ἔχον. Tim. V. 28. a. b.

(4) Φιλοσοφίαν γένοσ οὔ μεῖζον ἀγαθὸν ὄυτ' ἦλθεν ὄυθ' ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. Tim. XVI. 48. a.

Digitized by Google

ve? Il fatto poi si è che non si rammenta di averle pensate e conosciute. E non se ne rammenta perchè effettivamente non ha bisogno di averle pensate e rammentarsene. Perocchè l'essenziale per essa si è di possederle come parte di sè stessa, della sua intrinseca natura. Chè se non le possiede in siffatta guisa, non le sarà mai dato conoscerle, nè nelle presenti, nè in altre qualsiasi condizioni di esistenza. Ma se le possiede, per discoprirle ed elevarle alla loro luce propria, alla luce della coscienza, o, a dir meglio, del pensiero, essa non ha che a guardar entro se stessa, e scrutar ciò che vi ha di eterno e d'immortale nella sua natura. Nel che sta appunto quella energia speciale e suprema ch'è la νόησις, o la filosofia, o, se vuolsi, l'idea della scienza, perchè nel pensiero di Platone queste tre cose sono una sola. E ciò chiaro emerge dall'insieme de' suoi dialoghi, ma più particolarmente dalla teorica della conoscenza qual è esposta nel *Teeteto* e nella *Repubblica*, la teorica della conoscenza nella *Repubblica* essendo il complemento, e il complemento affermativo di quella che nel *Teeteto* sembra non essere che una teorica negativa. Nel *Teeteto*, Platone muove dall' idea della scienza, ed esaminando i varî concetti che si possono formare della scienza, giunge al risultato che nessuno di essi è adeguato all'idea della scienza, risultato negativo, solo però in apparenza. Perocchè è negativo soltanto rispetto ai concetti ch'egli esamina nel *Teeteto*, ma è positivo già nel *Teeteto* stesso, poichè vi si presuppone l'idea della scienza, e si dimostra così, quantunque implicitamente, che vi ha una

Digitized by Google

idea della scienza cui non risponde nessuna delle definizioni della scienza esaminata in questo dialogo. E cotesto risultato implicitamente positivo è esplicitamente dimostrato nella *Repubblica* ove Platone espone l'idea di quella scienza che sola è adeguata all'idea della scienza, e che l'attua, vale a dire l'idea la filosofia. Ed egli espone l'idea della filosofia primieramente nella famosa allegoria della caverna, e poi, in forma scientifica, nel VI libro ove delinea il concetto del filosofo e della filosofia, e ne descrive l'obbietto assoluto, l'ἀνυπόθετον, come egli lo chiama, cioè l'incondizionato, il principio che contiene in sè la ragione del suo essere, e che perciò è la condizione e il principio di ogni esistenza, e delle idee stesse, le quali sono rispetto ad esso υποθέσεισ, ipotesi, principi condizionati, subordinati, cause seconde che abbisognano della causa prima per essere ed esser conosciute. E la causa prima è il bene. Ma come l'anima s'inalza alla cognizione del bene? Vi sono nell'anima varî παθήματα, modi, potenze. Platone ne numera quattro. Vi è, 1°) l'εἰκασία, la facoltà che percepisce le ombre e i *fantasmi* degli oggetti reali le cui immagini si riflettono nelle acque, ne' corpi solidi levigati e luminosi. (1) È la facoltà inferiore, rudimentale; 2.°) la πίστισ, la facoltà di percepire gli oggetti reali, gli animali, le piante, e gli enti della natura in generale (2); 3.°) la

(1) Λέγω δὴ τὰσ εἰκοσασ (donde la voce εἰκασία) πρῶτον μὲν τὰσ σκιάσ, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖσ ὕδασι φαντάσματα καὶ ἐν τοῖσ ὅσα πυκνά τε καὶ λεῖα καὶ φανὰ ξυνέστηκε, καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον. XX.

(2) Τά τε περὶ ἡμᾶσ ζῶα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένοσ. Ibid.—

Digitized by Google

διανοιά, il pensiero scientifico, ma *discorsivo*, cioè, il pensiero scientifico che ricerca i principî, e ragiona mediante principî, ma principî ipotetici, condizionati, e che, non elevandosi al di sopra di siffatti principî, non può per ciò appunto coglierne la vera natura, il vero significato e la vera funzione (1); 4.°) infine, la νόησις, il νοῦς attivo, il pensiero che pensa l'incondizionato, l'assoluta unità, e che la pensa e l'attua mediante quel metodo, quella forma che è la forma

Platone designa questa facoltà col nome di πίστις, fede, intendendo con ciò una facoltà che percepisce e afferma, senza ragionare intorno alla cose percepite e affermate, in altra parola, senza indagarne, intenderne e adoperarne i principî. Nel che sta appunto la fede intesa in senso generale—Farò notare che Platone comprende talvolta queste due facoltà in un solo concetto, δόξα — opinione.

(1) Οἶμαι γὰρ σε εἰδέναι, ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἴδη καὶ ἄλλα τούτων αδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μεν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι υποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι, ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπί τοῦτο, οὗ ἂν ἐπί σκέψιν ὁρμήσωσιν. XX. Platone fa anche notare che queste scienze non possono liberarsi dalle immagini e rappresentazioni sensibili. Τὸ μὲν αὐτοῦ (αὐτοῦ st riferisce al τοῦ νοητοῦ τομήν, la sezione o parte dell'anima che contiene il mondo intelligibile, e di cui la διάνοια è un grado) τοῖς τότε τιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσι χρωμένη ψυχὴ ξητεῖν αναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων πορευομένη, ἀλλ ἐπί τελευτήν. Ibid. V. su questo punto il nostro *Problema dell' assoluto*. Parte IV.—Qui si può anche scorgere il nesso di questa teorica col *Teeteto*. Le definizioni della scienza esaminata nel *Teeteto* sono inadeguate appunto perchè non superano il punto di vista della διάνοιά, cioè dell' intendimento astratto, come noi diciamo, astratto precisamente perchè non raggiunge e non attua l'unità.

Digitized by Google

propria dell' unità, cioè la dialettica. Seguendo tal metodo la mente non si muove, come nella sfera della διάνοια, da principî, che nel fatto non sono che rappresentazioni ipotetiche, per giungere a conseguenze che non hanno maggior valore di codesti principî (1), ma dalle idee pensate e comprese, non come immagini, bensì come idee, (2) e queste essa considera e adopera non come principî, ma come vere ipotesi (3), le quali segnano altrettanti passi, altrettanti gradi attraverso i quali essa si eleva all'assoluto principio (4), ed avendolo raggiunto, ridiscende, ad esso appog-

(1) Τὸ μὲν αὐτοῦ (τοῦ νοητοῦ-cioè del mondo intelligibile, del mondo della cognizione di cui la διάνοια costituisce una sfera) τοῖσ τότε τμεθεῖσιν (i varî concetti, le varie rappresentazioni che sono come altrettante *sezioni* del mondo intelligibile) ὡσ εἰκόσι χρωμένη ψυχή ζητεῖν ἀναγκαζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ επ' ἀρχὴν πορευομένη, αλλ' ἐπί πτελευτήν. XX. — Τελευτὴ significa qui conseguenza. E, difatti, la scienza che non s'inalza al principio assoluto (οὐκ επ' ἀρχὴν πορευομένη) è rinchiusa nella cerchia delle ipotesi, che non sono che immagini, rappresentazioni subbiettive, come noi diciamo, appunto perchè non vi si raggiunse l' ente assoluto, che è anche l' assoluto obbietto.

(2) Επ' ἀρχήν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεωσ ἰοῦσα (ψυχὴ) καὶ ἄνευ ὧνπερ ἐκεῖνο (ἐκεῖνο si riferisce all' intelligibile (νοητὸν) come lo concepisce e adopera la διάνοια) εἰκόνων αυτοῖσ εἴδεσι δὶ αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη. Ibid.

(3) Ὡσ ὑποθέσεισ ουκ' ἀρχάσ, ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεισ. XXI. E, difatti, le scienze che non s' inalzano all'assoluto principio considerano come principio ciò che nel fatto non è che una ipotesi, appunto perchè non è generato, giustificato e spiegato dal principio assoluto. In altra parola, per intendere che un principio è una ipotesi, cioè un principio subordinato, finito, e quali ne siano il valore e la funzione, fa d' uopo possedere la cognizione di un principio assoluto.

(4) Οἷον ἐπιβάσεισ τε καὶ ὁρμάσ, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντόσ ἀρχὴν ἰών (ὁ λόγοσ). XX.

Digitized by Google

giandosi, la scala delle idee, in siffatta guisa riconfermandole, e porgendone la piena ed assoluta dimostrazione (1).

Questa è la vera ed essenziale teorica della conoscenza secondo Platone (2) E qual è la conclusione che intendo, e che se ne deve trarre? Che la dottrina della reminiscenza non è che la veste poetica di cotesta teorica. Ciò che preesiste nell'anima, e in quella sfera dell' anima che è il νοῦσ, è l' idea. E questo è il lato serio, la filosofia del pensiero platonico. Ma come la cognizione risiede nella cognizione delle idee, le quali costituiscono il mondo intelligibile, il mondo posto al di sopra del mondo sensibile, e come l'anima non si eleva alla cognizione delle idee che mediante un certo processo della mente, e traversando appunto quelle sfere, l' εἰκασία, la πίστισ ecc. di cui si è qui sopra discorso, il sapere vien rappresentato come una seconda generazione dell' anima, generazione i cui elementi componenti sono un elemento presente, la memoria, ed un elemento passato, la vita personale anteriore, due elementi si stranamente accoppiati che solo il pensiero poetico, e non certo il filosofico ha potuto in tal guisa accoppiarli. Infatti, il sapere concepito come reminiscenza, per risovvenirsi di qualcosa, deve di necessità presupporre una vita anteriore. Ora

(1) Ἁψαμενοσ (ὁ λογοσ) αὐτῆσ (τοῦ παντὸσ ἀρχῆ), πάλιν αὖ ἑχόμενοσ τῶν ἐκείνησ ἐχομένων, οὕτωσ ἐπι τελευτὴν καταβαίνῃ. Ibid.

(2) Io non entrerò in più minuti particolari intorno a questa teorica, i pochi, ma sostanziali cenni qui esposti bastando a dimostrare il mio assunto.

Digitized by Google

egli avviene, come l'ho già notato, che codesto saper reminiscenza nulla sa e ricorda precisamente di ciò di cui dovrebbe anzitutto sapere e ricordarsi, e senza di cui non saprebbe e non si risovverebbe, vale a dire, della presupposta vita anteriore. E questo è il lato giocoso, la poesia del pensiero platonico. Vi ha bensì nell'anima una seconda generazione. L'anima è generata e rigenerata. Senonchè generazione e rigenerazione avvengono ambedue non già in due vite diverse, ma nella stessa vita, nella presente. L'anima è generata una prima volta nella vita corporea, ed una seconda nella vita spirituale, nella scienza, e specialmente nella filosofia. È mediante siffatta rigenerazione che l'anima diviene partecipe della eternità e della immortalità dell'idea. Onde essa, giova ripeterlo, è immortale ed eterna non come persona, chè come persona appartiene alla sfera dell'ente che sempre diviene e non è mai (1), ma per codesta sua partecipazione all'idea (2).

Conchiudo adunque da quanto precede che gli ar-

(1) V. p. 33.

(2) È opportuno ricordare che tale è anche la dottrina di Aristotile. Alla questione se l'anima possa vivere separata dal corpo, Aristotile risponde nella *Metafisica* (L. XIII. C. III.) « μή πασα, ἀλλ' ὁ νοῦς. Πᾶσα γὰρ ἀδύνατον ἴσως ». « Non tutta, ma soltanto il νοῦς, perchè tutta è ἴσως impossibile ». Ἴσως significa *egualmente* e *forse*. Io credo che questa parola si riferisca a quanto precede, ove si tratta delle cose che non sopravvivono alla separazione della forma e della materia, e che quindi debba intendersi nel senso di *egualmente*. Ma quando anche si volesse qui intendere nel senso dubitativo, il dubbio sparisce nel libro *Dell'anima*. Ivi (L. II. 2). Aristotile esamina più ampiamente la stessa questione, e dopo aver mostrato come le

Digitized by Google

gomenti in discorso non possono e non devono esser presi sul serio allorchè si esaminano, non dirò soltanto al lume della ragione, ma al lume della filosofia di Platone, ed inoltre che Platone stesso non li ha presi sul serio, e che la sola cosa seria, cioè l'ente veramente reale, immortale ed eterno è nella mente di Platone l'idea e la filosofia. Onde solo il filosofo partecipa dell'immortalità, non come individuo, e come individuo che ha un'anima e un corpo, ma in quanto in lui vive, si manifesta e si attua quella potenza divina che è la νοήσισ, potenza che lo eleva al di sopra della vita corporea, e lo fa vivere di una vita ideale, trasportandolo nel mondo delle idee, e anzitutto dell'idea del bene che è l'ente veramente e as-

varie parti e potenze dell'anima non possono sussistere senza il corpo soggiunge: « Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆσ θεωρητικῆσ δυνάμεωσ, οὐδέπω φανερόν. αλλ' ἔοικε ψυχῆσ γένοσ ἕτερον εἶναι. Καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ ἀ·ί·διον τοῦ φθαρτοῦ. Τὰ δὲ λοιπὰ μόρια τῆσ ψυχῆσ, φανερόν ἐκ τούτων, ὅτι ουκ' ἐστι χωριστά. « Intorno al νοῦσ ed alla potenza teoretica *(cioè la scienza, la filosofia)* non è affatto chiaro *(che non possono separarsi dal corpo. Onde il dubbio qui cade anche sul νοῦσ)*. Perchè sembra che essi formino una natura (γένοσ) diversa *(distinta, speciale)* dell'anima. E questa sola *(natura)* può separarsi *(dal corpo)*, come l'ente eterno può separarsi dal corruttibile. Quanto alle altre parti dell'anima, è chiaro dalle cose dette *(più sopra)* che non sono separabili *(dal corpo)*. « Nel libro 3.° c. IV-V, Aristotile svolge e determina il concetto del νοῦσ e, distinguendo il νοῦσ in attivo (ποιητικόσ) e passivo (παθητικόσ), conchiude dicendo che il νοῦσ attivo è solo immortale ed eterno. Ora nella mente di Aristotile il νοῦσ attivo è il divino, è Dio. Il che si scorge chiaramente paragonando la teorica del νοῦσ nel libro *Dell'anima* col concetto di Dio quale Aristotile lo espone nel libro XII della *Metafisica*.

Digitized by Google

solutamente immortale ed eterno. E che tali siano la dottrina e il pensiero di Platone a me sembra che la indagine e la discussione che precedono lo dimostrino a sufficienza. Tuttavia *ad abundantiam*, e per rimuovere ogni dubbio citerò taluni altri passi ove attraverso il mito trasparisce anche più chiaro il pensiero di Platone.

Nella descrizione delle peregrinazioni e metamorfosi delle anime nel *Fedro* si leggono queste parole: « Migliaia d'anni scorreranno prima che ciascheduna anima possa raggiungere l'ente immutabile (τὸ αὐτό) donde è venuta, perchè prima di questo tempo nessuna sarà fornita d'ali, eccetto quella del vero filosofo, ossia di chi sin dalla giovinezza si è dedicato al culto della filosofia » (1). Che voglion dire queste parole? Primieramente che le singole anime sono generate dall' idea dell'anima, il τὸ αὐτό significando l'idea; ed, in secondo luogo, che solo l'anima del filosofo, o la filosofia raggiunge l' immortalità dell' idea. E proseguendo a discorrere della trasmigrazione delle anime e dell' anima umana che dopo un lungo giro ove ha preso le forme animalesche più diverse torna ad albergare nel corpo umano, Platone soggiunge: « Giammai l'anima che non ha scorto la verità potrà raggiungere questa forma *(la forma umana)*. Perchè l' uomo deve ragionare e intendere secondo l' idea, comprendendo il molteplice sensibile nell' unità *(del-*

(1) Ἔισ μὲν γὰρ τὸ αὐτό, ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη, οὐκ ἀφικνεῖται ἑτῶν μυρίων. ὃν γὰρ πτεροῦται πρὸ τοσούτου χρόνου, πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντοσ ἀδόλωσ ἢ παιδεραστήσαντοσ μετὰ φιλοσοφίασ. Phædr. XXIX. 24. a. b.

Digitized by Google

l'idea). Questa è la reminiscenza di quelle cose che l'anima nostra scorse già accompagnando Dio ne'suoi viaggi e guardando dall'alto, l'occhio fiso su l'ente che realmente è, ciò che ora diciamo essere: (*vale a dire, l'immagine di ciò che realmente è)*. Ed è perciò che solo il pensiero del filosofo è, e giustamente, fornito d'ali. Perocchè in quelli è sempre viva, per quanto è possibile, la memoria *(sottinteso, delle cose divine)* presso i quali il Dio che in essi risiede è considerato e onorato come Dio » (1).

E così l'anima nostra ha accompagnato Dio nei suoi viaggi ideali, ne' suoi viaggi attraverso il mondo delle idee, cioè della natura delle cose. Ma, se l'ha accompagnato una volta, non vi ha ragione perchè non l'accompagni sempre, anzi vi ha ragione, necessità che l'accompagni sempre e eternamente. Perchè l'anima nostra che gode dell'alto privilegio di accompagnare Dio è solo l'idea dell'anima, la quale, insieme colle altre idee, forma il corteo divino condotto da Giove. Ora, allorchè quest'anima separandosi dal consorzio divino, « perde le ali e, tratta dal suo peso, cade nella

(1) Οὐ γὰρ ἤ γε μήποτε εἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ' πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεως εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. τοῦτο δὲ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπερεῖδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια. πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμη κατά δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι. Ibid.—Come il lettore potrà vedere, l'ultimo membro del periodo è letteralmente intraducibile. Ma il senso n'è possibilmente conservato nella parafrasi che ho dovuto adoperare.

Digitized by Google

regione terrestre » (1) prende varie forme, come la forma del Re giusto, guerriero e fatto per regnare, o dell' uomo politico, o del mercatante, o del sofista, o del tiranno (2). Tutte codeste anime dopo un lungo rivolgimento di anni vanno ad albergare nel corpo di un animale, per indi poi, dopo migliaia di secoli (ἑτῶν μυρίων) ripigliare la forma umana. Ma il fatto si è che mai non perverranno a riprenderla. E si vede chiaramente che Platone intende dire che non l' hanno mai posseduta. Perchè, dice Platone, solo a colui vien dato raggiungere la forma umana che ha scorta la verità, cioè l' idea. Onde solo l' anima del filosofo conserva le ali, e può scorgere quella verità che l' anima nostra scorse già viaggiando nelle celesti regioni insieme con Dio, e per ciò stesso solo ad essa è concesso raggiungere la forma umana.

E questo è un pensiero profondo. Perocchè, quando si esaminano attentamente i rapporti dell' uomo e dell' animale, si vede che ciò che distingue specificamente l' uomo dall' animale è la scienza, e anzitutto la scienza che pensa l' universale, l' unità, l' assoluto, cioè la filosofia. E la forma corporea, ed anche le altre facoltà dell' anima non sono che momenti subordinati, stromenti di questa alta e suprema umana finalità.

Tale è il significato profondo del famoso mito del

(1) Βαρυνθεῖσα δὲ (ἡ ψυχὴ) πτεροῤῥυσῃ τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσῃ. Phœdr. XXVIII. 248. a. b. c. d.

(2) Questa descrizione precede i due passi qui sopra citati.

Digitized by Google

Fedro. Ora codesto mito lo troviamo ripetuto con leggiere variazioni nel *Fedone,* e ripetuto in relazione con i due argomenti che abbiamo esaminati. E, difatti, questi argomenti presuppongono tutti e due la dottrina della metempsicosi, con la differenza che l'uno, quello de' contrarî, rappresenta l'anima individuale come continuando a viver nell'Orco dopo di esser vissuta della vita corporea, e come tornando di bel nuovo a vivere di codesta vita, ma sotto altra forma, e quindi qui l'immortalità dell'anima vien rappresentata come una resurrezione. È, a dir così, il momento del dopo che ridiviene prima. In quello della reminiscenza, al contrario, si rappresenta l'anima personale come essendo vissuta di una vita ideale anteriore alla sua vita corporea, e come prendendo quindi un'altra forma nella sua discesa nel corpo, ma una forma estrinseca e accidentale, in guisa che, come è vissuta prima senza il corpo, possa proseguire a vivere anche dopo la sua separazione dal corpo. È il momento del prima che diviene dopo. Ma siccome la metamorfosi è il principio comune dei due argomenti, sì secondo l'uno che secondo l'altro, le anime vanno perpetuamente trasformandosi senza poter mai raggiungere uno stato, una forma immutabile e definitiva. Onde siffatta immortalità è un divenire che non ha nè principio nè fine, vale a dire, un divenire senza ragione, e perciò un divenire che non può divenire, in altra parola, è l'immortalità dell'immaginazione, non è l'immortalità della ragione; è il mito e la poesia, non è la filosofia. Ma nella incessante e indefinita

Digitized by Google

trasmigrazione delle anime, solo appunto l'anima del filosofo raggiunge la meta, la vera forma umana, e perfino la divina (1), in quanto s'inalza alla contemplazione dell'ente immortale ed eterno. Nel mito del *Fedro* l'anima filosofica partecipa della vita divina anzitutto prima della sua unione con il corpo, mentre nel mito del *Fedone*, ove si tratta dell'immortalità dell'anima nel senso ordinario, vi partecipa dopo la sua separazione dal corpo. Tutte le altre anime, anche dopo essersi una prima volta liberate dai legami del corpo, essendo sfornite di quelle ali che potrebbero sollevarle nelle sfere del mondo invisibile, sono dalla loro pesante natura nelle basse regioni del mondo visibile rattenute. E talune pigliano la forma di spettro e vanno aggirandosi attorno ai monumenti e ai sepolcreti. Quelle che si sono senza ritegno abbandonate alla violenza, ed ai piaceri della gola e del ventre entrano nei corpi di asini e di altri simili animali. Quelle che hanno anzitutto amato l'ingiustizia, la tirannia e la rapina vanno ad animare i corpi di lupi, di sparvieri e di nibbî. Anche alle più fortunate, a quelle che hanno praticato le virtù sociali e politiche, la moderazione e la giustizia, ma che le hanno praticate mosse soltanto dall'abito e dall'uso, e non dalla filosofia e la riflessione, non verrà concesso che di animare i corpi di una specie analoga di animali socievoli e mansueti

(1) Come abbiam veduto, nel *Fedro*, solo il filosofo raggiunge la forma umana. Nel *Fedone* raggiunge anche la divina. Εἰσ δέ γε θεῶν γένοσ μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶσ καθαρῷ ἀπιόντι (e soltanto la filosofia può purificare l'anima) οὐ θέμισ ἀφικνεῖσθαι. Phædo. XXXIII. 82. c. d. e.

Digitized by Google

come le api, le vespi e le formiche, o, al sommo, di rientrare nel corpo umano, donde potranno provenire altri uomini savî e temperati. Ma, quanto a raggiungere la natura divina, ciò non è concesso che al filosofo (1).

E così non vi ha che il filosofo che partecipi della vita immortale ed eterna, e che vi partecipi perchè il suo obbietto speciale è l'ente immortale ed eterno. E siccome questo ente, l'idea, è il prima e il dopo, è la causa, l'unità attiva della vita e della morte, il mito rappresenta l'anima personale del filosofo come vivente della vita veramente divina prima di nascere e dopo la morte, individualizzando e spezzando così l'unità e la perpetuità dell'ente eterno ed immortale (2). Questo, devo dirlo di nuovo, è il mito, non è

(1) Ὁ δὴ καὶ ἔχουσα ἡ τοιαύτη ψυχὴ βαρύνεται καὶ ἕλκεται πάλαι εἰσ τὸν ορατὸν τόπον. . . . περὶ τὰ μνήματα τε καὶ τοὺσ τάφουσ κυλινδουμένη, περὶ ἃ δὴ καὶ ὤφθη ἄττα ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα, οἷα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἴδωλα, αἱ μὴ καθαρῶσ ἀπολυθεῖσαι, ἀλλὰ τοῦ ορατοῦ μετέχουσαι, διὸ καὶ ὁρῶνται..... Ἐνδεῦνται δέ (αἱ ψυχαὶ), ὥσπερ εἰκόσ, εἰσ τοιαῦτα ἤθη, ὁποῖ ἄττ' ἂν καὶ μεμελετηκυῖαι τύχωσιν ἐν τῷ βίῳ.... Οἷον τοὺσ μὲν γαστριμαργίασ τε καὶ ὕβρεισ καὶ φιλοποσίασ μεμελετηκότασ καὶ μὴ διευλαβημένουσ εἰσ τα τῶν ὄνων γένη κἀὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸσ ἐνδύεσθαι.... Τοὺσ δε γε ἀδικίασ τε καὶ τυραννίδασ καὶ ἁρπαγάσ προτετιμηκότασ εἰσ τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γενη..... Οὐκοῦν εὐδαιμονέστατοι, καὶ τούτων εἰσὶ καὶ εἰσ βέλτιστον τόπον ἰόντεσ οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν επιτετηδευκότεσ, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθουσ τε καὶ μελέτησ γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίασ τε καὶ νοῦ.... τούτουσ εἰκὸσ ἐστιν εἰσ τοιοῦτον πάλιν ἀφικνεῖσθαι πολιτικόν τε καὶ ἥμερον γενοσ, ἤ που μελιττῶν ἢ σφηκῶν ἢ μυρμήκων, ἢ καὶ εἰσ ταὐτὸν γε πάλιν τὸ ἀνθρώπινον γένοσ, καὶ γίγνεσθαι ἐξ αὐτῶν ἄνδρασ μετρίουσ... Εἰσ δὲ γε θεῶν γένοσ μὴ φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶσ καθαρῷ ἀπιοντι οὐ θέμισ ἀφικνεῖσθαι αλλω ἢ τῷ φιλομαθεῖ. Phædo. XXX. 82. a. b. XXXI. 82. a. b. c. d. e. XXXIII. 82. c. d.

(2) Vedi più sopra p. 32.

Digitized by Google

la verità, perchè la verità è l'idea, e il pensiero dell'idea. E quantunque ciò chiaro apparisca nella esposizione platonica anche attraverso il mito, pure Platone ha voluto che nessun dubbio potesse rimanere nella mente filosofica intorno al suo vero pensiero (1). E, difatti, dopo avere esposto i diversi argomenti che si possono addurre in favore dell'immortalità dell'anima, e di averli esposti in siffatta guisa da far intendere che nel loro senso naturale non si posson prendere, e ch' egli stesso non li prende sul serio, qual è la conclusione generale che ne deduce? Ecco le sue parole: « Che Dio, dice Socrate, e l' idea stessa della vita, e, *se vi ha un altro qualchè d'immortale*, non possano perire, credo che intorno à ciò tutti vorranno convenire » (2).

(1) Dico mente filosofica, perchè al filosofo si rivolge anzitutto e specialmente Platone, e soltanto il filosofo può intenderlo.

(2) Ὁ δέ γε θεός οἶμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστι, παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθείη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι. Phædo. LVI, 107. a. E così di due sole cose si afferma l' esistenza immortale ed eterna, cioè, di Dio, e dell' idea dell' anima come determinazione o attributo della natura divina. Di altro si enuncia l' immortalità in forma d' ipotesi. Ma gli è chiaro che qui l' ipotesi equivale alla negazione. È come si dicesse: si potrà credere che fuori di Dio e dell' idea della vita vi possa essere un altro ente immortale, ma in realtà non c' è. Ed, invero, di che qui si tratta? Dell' immortalità. Se nel pensiero di Platone gli argomenti che precedono dimostrassero l' immortalità dell' anima personale, è questa immortalità ch' egli avrebbe affermata, e non già l'immortalità di Dio e dell' idea della vita che sarebbe un' intrusa nella questione. Ora è il contrario che avviene, poichè Platone afferma espressamente l'immortalità di Dio e dell'idea, mentre dell'immortalità

Digitized by Google

Ma si dirà: se la cosa stesse come l'intendete voi, a chè questo giuoco, questi andirivieni di parole e di pensieri? E perchè, piuttosto che dichiarare apertamente e senza ambagi il suo pensiero, Platone l'avrebbe avviluppato nelle ombre del mito, e nelle illusioni poetiche, dicendo una cosa e intendendone un'altra, ed insegnando il vero mediante il falso? E perchè avrebbe tratto in campo Socrate facendolo parlare come lo fa parlare, mettendogli in bocca argomenti che non dimostran nulla, o dimostrano altro da quel che si dà a credere si voglia dimostrare, e descrizioni di luoghi ove le anime continuerebbero a vivere dopo la morte, mentre altra è la dottrina che s'intende

dell' anima personale non fa parola. E si noterà che Platone non dice soltanto « καὶ τὸ τῆσ ζωῆσ εἶδοσ » ma « καὶ αὐτὸ τὸ τῆσ ζωῆσ εἶδοσ » volendo significare con la voce αὐτὸ che l' idea *stessa*, cioè solo l' idea della vita è immortale. Farò anche osservare che lo stesso pensiero, la stessa conclusione è indicata nel corso della discussione. Così, dopo aver esposto l'argomento tratto dalla reminiscenza, Socrate conchiude con queste parole « Εἰ μὲν ἔστιν (ὦ Σιμμία) ἃ θρυλοῦμεν ἀει, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, ἀεὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντεσ ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικαζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτωσ ὥσπερ καὶ ταῦτα ἔστιν, οὕτωσ καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶσ. Ora gli è evidente che l'espressione ἡμετέραν ψυχὴν-(*anima nostra*) qui non può significare che l'οὐσία, l'essenza dell' anima, simile all'essenza del bello e del buono di cui si discorre al principio di questo passo. E quel che siegue, la risposta, cioè, di Simmia a Socrate lo conferma. Ἔπειρφυῶσ, dice Simmia a Socrate, δοκεῖ μοι ἡ αὐτή ἀνάγκη εἶναι, καὶ εἰσ καλόν γε καταφεύγει ὁ λόγοσ εἰσ τὸ ὁμοίωσ εἶναι τὴν τε ψυχὴν ἡμῶν πρὶν γενέσθαι ἡμᾶσ, καὶ τὴν οὐσίαν, ἣν σὺ νῦν λέγεισ. οὐ γὰρ ἔχω ἔγωγε οὐδὲν οὕτω μοί ἐναργεισ ὅν, ὡσ τοῦτο, τὸ πάντα τὰ τοιαῦτα εἶναι ὡσ οἷόν τε μάλιστα, καλόν τε καὶ ἀγαθόν καὶ τἆλλα πάντα, ἃ σὺ νῦν ἔλεγεσ. Phædo. XXII. 76–77.

Digitized by Google

esporre ed insegnare? E non sarebbe ciò un burlarsi anche di Socrate?

Questa obbiezione può a prima vista parer grave e sconcertare, ma nel fatto significa che Platone avrebbe dovuto esser altro da quel che è stato. E così non si avrebbe il vero e reale Platone, ma un altro Platone, vale a dire, non si avrebbe Platone. Platone è Platone, e non è, non dirò Kant, o Hegel, ma neanche il suo gran discepolo e rivale, Aristotile. Platone è greco, e il più fedele e più alto rappresentante dello spirito greco. Aristotile è meno greco di Platone. La sua mente è più schiettamente speculativa, ma meno greca di quella di Platone. Nella mente greca l'immagine, il mito, la poesia, è una forma, a dir così, ingenita al pensiero, e non solo al pensiero in generale, ma altresì al filosofico. È la forma nella quale si è manifestato e svolto il pensiero filosofico da Talete ad Aristotile. Anche i filosofi più speculativi quali i Pitagorici, gli Eleati, Eraclito, Anassagora hanno esposto la loro dottrina in questa forma. I loro scritti filosofici sono in certo modo poemi. Che cotesta forma sia inadeguata al pensiero filosofico, ed anche ingannevole, è un'altra questione. In ogni modo, è la forma ingenita allo spirito greco. E per ingenita intendo ch'è ad un tempo spontanea ed artefatta, frutto, cioè, della riflessione e dell'arte. Perchè l'arte, la τέχνη, svolge ed attua appunto i germi, le potenzialità che involve lo spirito di una nazione. È lo spirito di una nazione che svolge ed attua se stesso. E lo spirito nazionale svolgendosi genera, da un canto,

Digitized by Google

la tradizione, e, dall'altro, il pensiero nuovo e originale, il quale supera la tradizione, non rigettandola, bensì appropriandosela, e trasformandola, e infondendovi per tal guisa nuovo vigore e nuova vita. E tale è Platone nella cerchia dello spirito greco. Platone è anzitutto filosofo. La filosofia è l'obbietto supremo del suo pensiero, e codesto obbietto nel modo in cui esiste nel pensiero filosofico è nella sua mente l'assoluta verità. Ma, dall'altro lato, la poesia è la forma esterna e sensibile della verità, è lo splendore del vero, dell'idea, e quindi il mezzo più acconcio e più elevato per manifestare, diffondere e, come noi diciamo, popolarizzare il pensiero filosofico. La poesia è il lato exoterico e popolare di codesto pensiero. Ora la poesia, o, se vuolsi, il bello in generale, appunto perchè è lo splendore del vero, non è il vero, e perciò, rispetto al vero, è il falso, ma il falso ingannevole e e seduttore, l'illusione, la Maia che prende la sembianza, l'apparenza del vero, e che mediante siffatta apparenza attrae ed eleva la mente al vero. Senonchè la mente che si ferma a codesta apparenza, possiede l'apparenza, un qualchè, una realtà che somiglia al vero, ma non possiede il vero. « Il più alto compito di ogni arte bella, dice Gœthe, è quello di generare, mediante l'apparenza, l'illusione di una più alta verità » (1). Ma il fatto si è che l'illusione è generata

(1) *Die köchste Aufgabe einer jeden Kunst ist, durch den Schein, die Täuschung einer höheren Wirklichkeit zu geben.* (Wahrheit und Dichtung L. II)

Digitized by Google

dalla verità medesima. È l'involucro esterno entro il quale la verità si nasconde. È il velo di cui si ammanta la Dea. È il *Deus ludit in orbe terrarum.*

Dico adunque che la forma mitica e poetica, e l'uso di codesta forma come stromento e mezzo nella manifestazione della verità è un elemento ingenito, tradizionale e spontaneo ad un tempo, alla filosofia platonica. Ora egli sembra che qui il mezzo sia impari ed anche opposto al fine, poichè, da un lato, si ha il vero e, dall'altro, una parvenza che non è il vero, che può in un certo cotal modo imitarlo, figurarlo, ma che, rigorosamente parlando, è una illusione e un inganno.

Ma si ponga mente che rispetto al vero, o, ciò che è qui lo stesso, all'assoluto vero, tutto è parvenza, illusione ed inganno (1). Onde se la filosofia può raggiungerlo, non vi ha che una sola via, un solo mezzo di raggiungerlo, voglio dire il pensiero, non ogni pensiero, o il pensiero in generale, fa appena bisogno notarlo, ma il pensiero speculativo, quel pensiero specifico che costituisce appunto il pensiero filosofico, la filosofia. E ciò comprese Platone. E Platone non sarebbe Platone se non l'avesse compreso. Qui adunque non si tratta della questione se la filosofia possa raggiungere il vero, perchè si suppone che lo può, ma del come Platone, mentre comprende che la filosofia non è la poesia, e che questa non è rispetto alla filosofia che una Maia, un'ammaliatrice pericolosa, a

(1) Vedi più sopra p. 29-30

Digitized by Google

tal segno da bandirla dalla sua *Repubblica*, l'adopera poi come mezzo di comunicazione e di insegnamento, atteggiandosi così egli stesso a poeta. E qui sorge la questione, se la filosofia possa e debba comunicare ad altri che al filosofo la verità, questione cui si rannoda l'altra intorno all'insegnamento exoterico ed esoterico.

Che la verità filosofica propriamente detta sia una verità incomunicabile ed esoterica, intendendo l'esoterismo nel suo retto e vero senso, è quanto hanno più o meno esplicitamente ammesso tutti i filosofi, antichi e moderni (1). La scienza in generale, consi-

(1) E difatti la filosofia è una scienza essenzialmente esoterica. Anzi deve dirsi ch'è la scienza esoterica per eccellenza. Solo non lo è nel senso che taluni hanno voluto dare a questa parola, nel senso, cioè, di una dottrina arcana e misteriosa che, come negli antichi misteri, o nella frammassoneria, non verrebbe rivelata che agl'iniziati. Se tale fosse l'esoterismo filosofico, bisognerebbe convenire che la filosofia è cosa molto superficiale e, starei per dire, insulsa. Non sarebbe la filosofia. Vi è bensì una iniziazione filosofica, e una iniziazione a tutti aperta. È l'iniziazione di cui parla Platone in un de'passi sovra citati (p. 41), cioè, l'amore e il culto della filosofia sin dalla prima giovinezza, in altra parola, la educazione filosofica. Senza siffatta educazione i misteri di Eleusi, di Samotracia od altri, quando anche fossero depositari della verità assoluta, non sarebbero che una lettera morta, un catechismo. Quindi ciò che anzitutto importa è l'educazione filosofica. E questa non è la educazione veramente filosofica che in quanto è determinata e retta dalla filosofia, in altra parola, in quanto è conforme alla natura specifica, essenziale della filosofia. E qui sta l'esoterismo dell'insegnamento filosofico. Perchè il difficile—il mistero e l'iniziazione—sta nell'intendere appunto la natura della filosofia, intorno a cui si può dire: *multi sunt vocati, pauci vero electi*»

Digitized by Google

derata ne'suoi principî, non è, e non può esser popolare. Una scienza popolare è una *contradictio in terminis;* è una scienza che non ha ragion d'essere, è la negazione della scienza (1). Ma se la scienza in generale non è popolare, ancor meno lo è la filosofia. Perchè la filosofia è la scienza essenzialmente speculativa, e il cui obbietto è l'unità, e l'assoluta unità. E più una scienza è speculativa, più si muove nell'unità, e vieppiù si allontana dall'intelligenza popolare (2). Perchè l'intelli-

o, secondo il motto di chi presiedeva ai misteri e alle iniziazioni, motto che ci è stato conservato da Platone « ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δέ τε πᾶυροι » (Molti portano il tirso, ma pochi sono coloro che il Dio (Bacco) ispira »). È un verso orfico, secondo riferisce Olimpiodoro. E Platone aggiunge « Questi (i pochi) sono coloro che hanno rettamente filosofato (οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς). Phædo. XIII 69 d. e. — Devo dichiarare che questo raffronto tra la sentenza di San Matteo e l'orfica citata da Platone venne già fatto da Clemente Alessandrino. Ma mi sia lecito aggiungere che si affacciò alla mia mente fin da quando io studiava nella mia gioventù Platone, e prima di conoscere il raffronto di Clemente Alessandrino.

(1) Goethe ha scritto alcune pagine sul *Dilettantismo nelle arti belle (Ueber den sogennanten Dilettantismus, oder die praktische Liebhaberei in den Künsten)*. « Il dilettante, dice Goethe, sta all'arte, come il guastamestieri (*Pfuscher*) sta all'artefice ». È una definizione che si attaglia anche alla scienza popolare. Si dirà che i dilettanti, o guastamestieri sono necessari. Si, come tutto è necessario. Ma ciò non toglie che il guastamestieri non sia guastamestieri, e che quando signoreggia nell'arte non si abbia più l'arte. E lo stesso avviene nella scienza, ed anche nella politica, scienza od arte che sia, perchè il *guastamestierismo* s'insinua dapertutto, come il loglio tra le biade, e a *fortiori* nella filosofia.

(2) Generalmente si crede che la religione sia una istituzione del tutto popolare. Gli è vero che la religione è per un lato fatta specialmente per i più, mentre la scienza è fatta per i pochi. Ma è un

Digitized by Google

genza popolare è appunto l'intelligenza che si muove fuori dell'unità nella sfera dell'intendimento astratto, e dell'ente molteplice e sensibile. « *Est autem philosophia,* dice Cicerone, *paucis contenta judicibus, multitudinem consulto fugiens, eique suspecta et invisa* » (1). Queste parole di Cicerone sono l'eco di quelle di Platone, il quale nel *Fedro*, discorrendo appunto dell'anima del filosofo che siegue Dio nelle sue peregrinazioni celesti come solo quella che è fornita d'ali, conchiude con queste parole: « Soltanto colui che fa un retto uso di siffatte rimembranze (*la cognizione delle idee che l'anima ha acquistata nei suoi viaggi celesti)*

errore il credere che tutto sia popolare nella dottrina religiosa. Anzi ciò che vi ha in essa di più essenziale non è affatto popolare. Perocchè l'obbietto della religione è Dio e la natura divina ne' suoi rapporti con il mondo, e specialmente coll'uomo. E non vi ha obbietto più speculativo e più esoterico di questo. Onde quando si esamina seriamente la questione, riesce assai difficile distinguere l'obbietto della religione da quello della filosofia Ciò che vi ha di popolare nella religione è il suo lato esterno, sensibile, catechistico. Ma il suo principio è essenzialmente speculativo. Il che è più o meno vero di tutte le religioni, e della cristiana più delle altre. Voglio dire che la religione cristiana è la più speculativa di tutte le religioni. Taluni vorrebbero ridurre il cristianesimo al « *sinite parvuli venire ad me* », alle parole di G. Cristo intorno agli umili di spirito, e al discorso sulla montagna. Ma ciò è come annullare e la religione e il cristianesimo. L'essenza della religione sta nella manifestazione della natura divina, quale questa esiste nella religione, e l'essenza del cristianesimo sta nella Trinità, e nella natura divina di G. Cristo come una delle tre persone della Trinità, per servirmi del linguaggio ordinario. Togliete codesto principio, e non avrete più nè la religione, nè il cristianesimo.

(1) Tusc. quæs. L. II. C. I.

Digitized by Google

e che va sempre iniziandosi nei perfetti misteri è veramente l'uomo perfetto *(il filosofo)*. Com'egli si tien lontano dalle faccende umane, ed ha l'animo rivolto alle cose divine, è dispregiato e tenuto per pazzo dalla moltitudine che non comprende il di lui entusiasmo » (1).

Ma se la moltitudine, i più, οἱ πολλοί, non dividono l'entusiasmo del filosofo, fa d'uopo confessare che sono infino a un certo punto scusabili. E Platone stesso ne fornisce la ragione allorchè nel *Timeo* insegna che « s'è ardua impresa discoprire il fattore e padre dell'universo, riesce poi impossibile a colui che l'ha discoperto a tutti comunicarlo » (2). E nondimeno la verità deve manifestarsi, deve essere comunicata, insegnata, e deve essere insegnata e per i molti e per i pochi; per i molti perchè vi partecipino in quella forma e misura in cui è loro concesso di parteciparvi; per i pochi, per coloro le cui anime son fornite d'ali, onde stimolare e aiutar la loro mente a pigliare il volo verso la regione ove ha sede quel principio dell'universo che è anche il principio della co-

(1) Τοῖσ δὲ δὴ τοιούτοισ ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶσ χρώμενοσ, τελεῖσθαι ἀεὶ τελεταῖσ τελούμενοσ, τέλεοσ ὄντωσ μόνοσ γίγνεται. (Qui vi è un giuoco di parole. — τέλεουσ-τελεταῖσ —, ma un giuoco che contiene la critica della iniziazione ai misteri cui si contrappone la iniziazione filosofica come la sola vera). ἐξισταμένοσ δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων καὶ πρόσ τῷ θείῳ γιγνόμενοσ νουθετεῖται μεν ὑπὸ τῶν πολλῶν ὡσ παρακινῶν, ἐνθουσιάζων δὲ λέληθε τοὺσ πολλούσ. Phœdrus XXIX, 249 c. d. c. Farò notare che questo passo segue ed è la conclusione di quello citato più sopra p. 42 nota 1. Vedi anche p. 52, nota I.

(2) Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντόσ εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰσ πάντασ ἀδύνατον λέγειν. Timæus. V. 28. c.

Digitized by Google

gnizione, e senza il cui intervento nulla può esistere e conoscersi. Ora a codesto doppio scopo risponde anzitutto e in modo speciale la poesia. Questa che, a dir così, abbandonata a se stessa riempie gli animi d'illusioni, di menzogne e d'inganni, associandosi alla filosofia, e dalla filosofia retta e adoperata, diviene lo stromento più efficace per diffondervi l'amore e la luce della verità. E per tal guisa si concilia in Platone la contraddizione o inconseguenza apparente segnalata più sopra (1). Perocchè la poesia deve bandirsi dallo Stato solo allorquando non presta orecchio, e non si sottomette agl'insegnamenti della filosofia, ed a questa vuole sostituirsi erigendosi a giudice e maestra della verità.

E difatti, l'ente poetico, da un canto, vive e si pasce del sovrasensibile, dell'ideale e, per questo lato, si connette coll'obbietto proprio della filosofia, col mondo eterno ed immortale delle idee. E questo è il lato recondito, esoterico della poesia. Ma, dall'altro canto, esso non può a meno di circondarsi d'immagini e manifestarsi ed attuarsi in forme sensibili, forme bensì idealizzate, cioè vivificate e trasfigurate dall'idea, ma che però non possono affrancarsi dalle imperfezioni e dalla finitezza della esistenza fenomenale e sensibile. E questo è il lato exoterico e popolare della poesia. Onde nell'ente poetico, nell'opera d'arte, nel bello, si congiungono e compenetrano il sovrasensibile e il sensibile, o, come dicesi, l'ideale e il reale, per mo-

(1) Pag. 51-52.

Digitized by Google

do che la filosofia, servendosi della poesia, desta e diffonde anche nella moltitudine l'amore e il senso della verità (1).

Ma si dirà: se la verità poetica non è la pura e assoluta verità, appunto perchè non può affrancarsi dall'elemento sensibile e finito, e quindi dall'illusione e dall'inganno, i più non son messi in possesso, mediante la poesia, della verità pura, ma di una verità ingannevole, di una verità che nel fatto non è la verità. E, ad esempio, se, secondo il mito, e gli argomenti che, a dir così, s'intrecciano nel mito, l'immortalità viene rappresentata come l'immortalità delle singole anime, mentre il vero si è che non vi ha che un ente immortale, e che solo la filosofia partecipa dell'immortalità di codesto ente pensandola nella sua eterna ed immortale natura, l'immortalità creduta dai più non avrà altro valore, altra realtà che quella dell'immagine poetica, della favola.

Notando in prima che a siffatta obbiezione risponde già quanto precede, aggiungerò ch'essa non p[illegible]farsi nè dal punto di vista del platonismo, nè da c[illegible]della filosofia, e neppure da quello della sc[illegible]za in generale. Perocchè la scienza suppone ch[illegible] più non possono e non devono inalzarsi alla co[illegible]zione della

(1) È opportuno rammentare che Schelli[illegible] nella prima fase del suo pensiero identificò l'assoluto col b[illegible]o, quale questo si attua nella produzione estetica, nell'opera [illegible]arte. È codesto un punto di vista, o concetto subordinato dell'[illegible]soluto, che Schelling abbandonò nello sviluppo ulteriore del [illegible]o pensiero, ma che pur nondimeno dimostral' alto significa[illegible]o dell'arte.

Digitized by Google

pura verità. Dico non possono e non devono, quí il non potere traendo seco il non dovere. Perocchè ho il dovere di esercitare soltanto quell' ufficio che è nelle mie facoltà di esercitare. Se sono impari all' ufficio, se non ho la facoltà requisita per esercitarlo, mio dovere è di non esercitarlo. Ora è contrario alla natura della scienza e delle cose che la moltitudine, i più, che è quanto dire tutti, posseggano la verità scientifica, com' è contrario alla natura dell' esercito che tutti comandino. La scienza popolare intesa in codesto senso è il radicalismo astratto e vuoto che s' insinua nella sfera della scienza, il radicalismo distruttore che si risolve nel nulla così della scienza come del viver sociale. I più hanno della scienza e della verità quel tanto che possono e debbono averne, e in quella forma in cui è loro dato di possederle. L'inganno e l'illusione ci sono, ma ci sono perchè necessarî, e quindi benefici. Nulla di grande, dice Hegel, può compiersi senza le passioni. Nulla di grande, diremo noi, può compiersi senza l'illusione. E sono in un certo senso le illusioni, le ombre della verità che allettando l'anima l'invaghiscono della verità. Il linguaggio è un intreccio di simili ombre. E nondimeno i più di queste si pascono e solo per tal guisa partecipano della verità. Se l'anima è immortale, è utile, è necessario inculcare agli animi questa verità, sia pur nella forma mitica e popolare. Taluni, anzi precisamente i più diranno: se non siamo immortali come individui, a chè l' immortalità? È una immortalità che non c' interessa e non ci riguarda. Ma è codesto un ragionar subbiettivo, egoi-

Digitized by Google

stico, e per ciò appunto falso. Ed invero, in questa come in ogni questione, non si tratta di sapere se l'immortalità riguarda o non riguarda me in quanto individuo, ma quale e dov'essa è, e può essere. E codesto è il punto di vista e il processo della cognizione vera e veramente obbiettiva. Perchè si può ragionare nella stessa guisa intorno alla scienza, alla giustizia, alla religione, allo Stato, in una parola, intorno ad ogni cosa. Potrò dire, per esempio, che una scienza che non è la *mia* scienza, è una scienza che non m'interessa e non mi riguarda. Potrà essere la vera scienza, ma poichè non è la *mia*, cioè, non riguarda me come individuo, non ne fo nessun conto e non me ne occupo, o, a dir meglio, per me non è la scienza. E così si distrugge ogni verità, e la verità pura o filosofica, e la verità che da questa deriva ed è generata, la verità, cioè, popolare e che non può diffondersi e penetrare negli animi che sotto forma sensibile. Si distrugge, dico, ogni verità, e di conseguenza ogni disciplina, sì dell'intelligenza che della volontà, sì della vita scientifica che della pratica. Aristotile narra che gli antichi filosofi e legislatori manifestarono il loro pensiero in forma di mito affin di persuadere la moltitudine, stabilire le leggi, e promuovere l'utile e il bene pubblico. (1) In Platone meglio che negli altri filosofi troviamo conservato questo lato o stromento tradizio-

(1) Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προσήχθη (ὑπο τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν) πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν, καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. Met. L. XII. C. VIII.

Digitized by Google

nale della manifestazione del pensiero e della verità. Ma è codesta una tradizione che può dirsi perpetua, però che poggia sulla natura della scienza e delle cose, in altra parola, sulla natura concreta e sistematica della verità. È quindi uno stromento che potrà trasformarsi e venire applicato in varie, in infinite guise, ma che durerà finchè dureranno e l'umanità e la verità quale nella umanità si manifesta. E la sua necessità e benefica efficacia sono più profondamente scolpite che nelle parole di Aristotile nei noti ed immortali versi del nostro poeta

« Così all'egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave licor gli orli del vaso
Succhi amari ingannato intanto ei beve
E dall'inganno suo vita riceve »

Le considerazioni che precedono determinano altresì il punto di vista, il criterio secondo il quale devesi, a parer mio, guardare e giudicare il rapporto di Platone con Socrate, il modo, cioè, in cui Platone introduce e fa parlar Socrate ne'suoi dialoghi. Per intendere codesto rapporto si deve por mente che Platone tutto subordina, e quindi anche Socrate alla filosofia, al concetto che di questa si forma, ed al modo in cui l'espone e l'insegna. Onde, mentre egli intende onorar Socrate, glorificarlo e immortalarne la memoria, si serve però di Socrate come di un mezzo per glorificare ed immortalare ancor più la filosofia. E per tal lato e in tal senso è vero dire che e nel *Fedone* e negli

Digitized by Google

altri dialoghi egli si giuoca, secondo lo richieggono i suoi intenti, anche di Socrate. Il che si comprende, perchè chi ama e mira solo alla verità non prende sul serio che la verità. Quindi non già l'immortalità personale di Socrate egli ha inteso rappresentare e dimostrare nel *Fedone* — questo non è che il lato mitico e popolare del dialogo — bensì l'immortalità di Socrate come filosofo, o, se vuolsi, come rappresentante della filosofia.

Tale è, a mio giudizio, il vero significato del *Fedone* e della dottrina di Platone in generale. Aggiungerò, e il lettore ha già potuto notarlo, che nel presente scritto io anzitutto spiego e interpetro, non giudico la filosofia di Platone.

AVVERTENZA

Stavo scrivendo queste ultime linee allorchè mi giunse il nuovo libro del Teichmüller « *Literarische Fehden in vierten Jahrhundert vorChr.* »

Al principio di questo scritto ho dichiarato che consento col Teichmüller nella interpetrazione della dottrina di Platone sulla immortalità dell'anima. Ora il suo nuovo libro mi fornisce l'occasione e, direi quasi, m'impone il dovere di dichiarare che qui comincia e qui finisce il mio accordo con lui. Io ammiro nel Teichmüller la grande operosità, la molta e varia dottrina, e l'alto concetto che egli si forma della importanza e funzione della filosofia nelle cose umane e divine, ma sono dolente di dover dichiarare che ne dissento nel

Digitized by Google

modo d'intendere e spiegare la storia della filosofia sì antica che moderna, e quindi anche intorno al concetto fondamentale della filosofia. Non è qui il luogo di trattare sì vasta questione. Però fin d'ora credo dover accennare un punto intorno a cui non posso affatto convenire col Teichmüller. Intendo parlare della sua critica dell'aristotelismo. Per me è una critica sbagliata. Io credo che il Teichmüller frantende Aristotile, ch'egli non afferra le differenze, o, a dir meglio, la differenza sostanziale che distingue la dottrina di Aristotile da quella di Platone, e quindi non afferra neanche la ragione intrinseca dello sviluppo del pensiero filosofico in Grecia. La sua è, a parer mio, una critica appassionata e *de parti pris*, il cui scopo mira ad abbassare, anzi annullare Aristotile ponendolo al di sotto di Platone; poichè ognun vede che se si pone al di sotto di Platone, Aristotile è, come filosofo, annullato. Dico, adunque, che il suo scopo è di annullare Aristotile. E, difatti, l'annulla. Ma come? L'ho già detto, frantendendolo. Oggi mi attengo a questa dichiarazione. A un futuro scritto la prova.

673,950

Digitized by Google